تاریخ و فرهنگ ایران

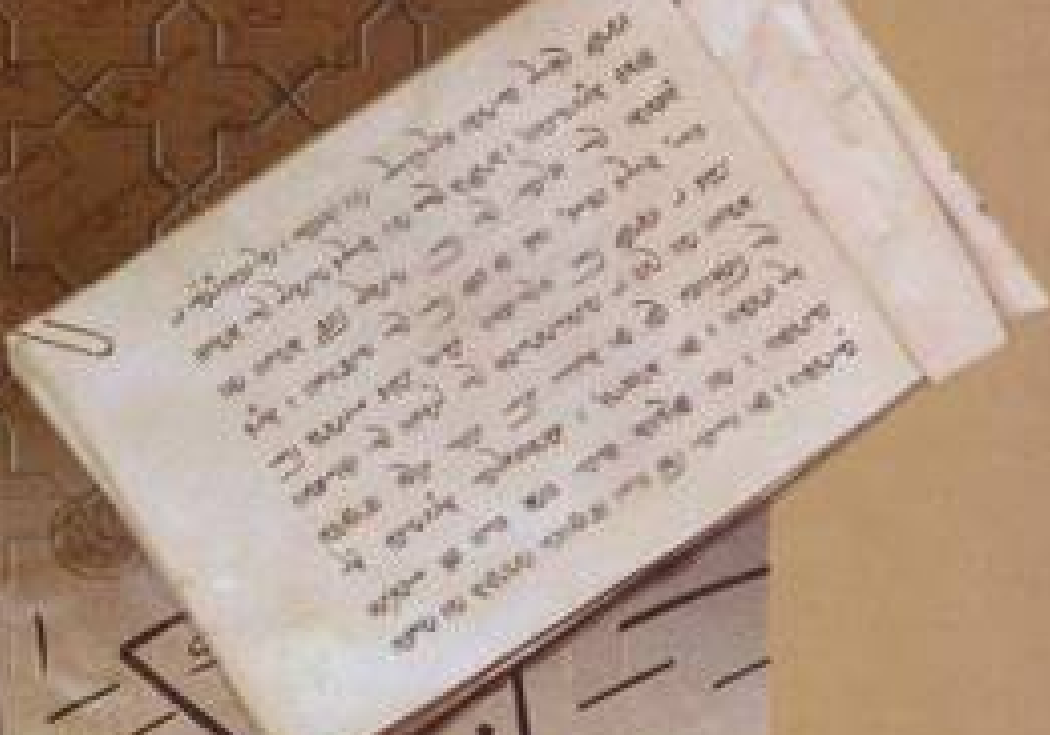
در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

زبان فارسی همچون مایه و مددکاری

برای زبان عربی در نخستین قرنهای اسلامی

نوشته

دکتر محمد محمدی ملایری



جلد چهارم

تاریخ و فرهنگ ایران
در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

انتشارات توس
«۴۵۴»

تاریخ و فرهنگ ایران

در

دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد چهارم

زبان فارسی

همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی در نخستین قرنهای اسلامی

نوشته:

دکتر محمد محمدی ملایری

استاد در دانشگاههای: تهران و دولتی لبنان و امریکائی بیروت
بین سالهای ۱۳۱۶ تا ۱۳۵۷ ه. ش.

تهران
انتشارات توس
۱۳۸۰

محمدی، محمد، ۱۲۹۰ـ
تاریخ و فرهنگ ایران از دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی / نوشته محمد محمدی ملایری.ـ
تهران: توس، ۱۳ـ
۶ ج.ـ (انتشارات توس: ۳۹۹،۴۹۲،۳۹۸)

ISBN 964-315-543-9 (دوره)
ISBN 964-315-453-x (ج.۱)ـ ISBN 964-315-538-2 (ج.۲)ـ
ISBN 964-315-539-0 (ج.۳)ـ ISBN 964-315-540-4 (ج.۴)ـ
ISBN 964-315-541-2 (ج.۵)ـ ISBN 964-315-542-0 (ج.۶)ـ

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی:

M. Mohammadi Malayeri.
Iranian History Civilization...

کتابنامه.
مندرجات: ج.۱.ــ بخش اول. دل ایرانشهر.ــ ج.۳. دل ایرانشهر، بخش دوم و پایانی. ایرانیان و اعراب قبل و بعد از فتوحات اسلامی.ــ ج.۴. زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبانهای عربی در نخستین قرن‌های اسلامی.ـ
ج. ۴ و ۵ (چاپ اول): ۱۳۸۰.
۱. ایران ــ تمدن ــ پیش از اسلام. الف. عنوان.
۲ت ۳م / DSR۱۴۲ ۹۵۵/۰۱
کتابخانه ملی ایران ۷۶ـ۲۱۲۰م

□ تاریخ و فرهنگ ایران

□ در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

□ دکتر محمد محمدی ملایری
□ چاپ دوم: ۱۳۸۵
□ تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه
□ چاپ حیدری
□ فروشگاه: تهران، خیابان انقلاب، اول خیابان دانشگاه، پلاک ۱
□ تلفن: فروشگاه ۶۶۴۶۱۰۰۷ـ۶۶۹۷۰۶۷۷، دفتر مرکزی: ۸ـ۶۶۴۹۱۴۴۵
□ نشانی اینترنتی: www.toospub.com پست الکترونیک: info@toospub.com

شابک ۴ـ۵۴۰ـ۳۱۵ـ۹۶۴ ISBN 964-315-540-4

فهرست

مقدمه

هنگامی که زبان فارسی در اسلام با زبان عربی آشنا شد، زبان عربی هنوز مراحل رشدِ طبیعی خود را تا این که به مرحلهٔ کتابت و تدوین کتاب برسد نگذرانیده بود. نخستین کتاب را زبان فارسی به آن زبان ارزانی داشت و نخستین کسانی که آن زبان را در تدوین کُتب و تحریر علوم به کار گرفتند و وسیلهٔ پیشرفت آن را فراهم ساختند ایرانیان فارسی‌زبان بودند که آن زبان را همچون زبان دینی خود برگزیدند و در تقویت و گسترش آن از هیچ کوششی دریغ نداشتند.

البته این مسلم است که نخستین کتابی که در زبان عربی تدوین یافت قرآن مجید بود که در زمان خلیفه عثمان جمع و مُدوَّن گردید ولی قرآن کلام الهی بود ثابت و تغییرناپذیر و در این جا سخن از کلام مردم خاکی است تغییرپذیر و پیوسته در حال تحوّل و چنین کلامی بود که زبان عربی در آن به مرحله کتابت و تدوین نرسیده بود و زبان فارسی بود که آن را مدد رسانید تا به این مرحله برسد.

فارسی‌زبانان در کمک خود به زبان عربی از یک سو آن چه خود داشتند در طبق اخلاص نهاده و نه تنها آن را به زبان عربی ارزانی داشتند بلکه خود آن‌ها را به زبان عربی درآوردند و با این کار خود بر پایه و مایه آن زبان بسی افزوده و از سوی دیگر با مطالعه در زبان عربی راه و روش و ساختار آن زبان را شناختند و قواعد دستوری و ضوابط بلاغی آن را استخراج کرده به قید تحریر درآوردند و نتیجه آنها کتاب‌های مفصل و عالمانه‌ای بود که در صرف و نحو و علوم بلاغت و دیگر معارف ادبی زبان عربی زینت‌بخش کتاب‌خانه‌ها گردید.

در این جا از بین همهٔ اموری که اجمالاً یاد شد آن چه مورد گفت‌وگو است کتاب‌ها و نوشته‌هائی است که ایرانیان فارسی‌زبان آنها را از زبان فارسی به زبان عربی

درآوردند و بدین ترتیب آنها که در اصل از ذخائر زبان فارسی و فرهنگ ایران بودند از ذخائر زبان و فرهنگ عربی به شمار رفتند و با گذشت زمان آثار زبان فارسی و فرهنگ ایرانی از آنها زدوده یا نادیده انگاشته شد.

در این بحث دو هدف نهفته است یکی آن که از خلال این بررسی‌ها به گوشه‌هائی از تاریخ و فرهنگ ساسانی دست یابیم که اهمیت آن برای تدوین تاریخ فرهنگی دورهٔ ساسانی بر کسی پوشیده نیست و دیگر دست‌یابی به ریشه‌ها و اصول ایرانیِ زبان و ادبیات عربی است که آن هم در اهمیت برای کسانی که بخواهند آن زبان را خارج از حدود سنتی که در کتابهای تاریخ ادبیات زبان عربی برای آن مشخص شده است بشناسند کمتر از اولی نیست.

در این کتاب سعی شده است که در خلال مباحث لغوی و آن چه به ترجمه آثار یا مترجمان ارتباط می‌یابد به مباحث دیگری در زمینه پیوستگیهای تاریخی دو زبان فارسی و عربی و کمکهای زبان فارسی به زبان عربی و برخی مباحث دیگر که به زبان فارسی و پهلوی ارتباط می‌یابد اشاره‌ای بشود یا به تفصیل دربارهٔ آن‌ها سخن رود. ذکر این مباحث در این کتاب از آن رواست که هریک از آنها پرتوی بر مباحث اصلی کتاب می‌افکنند که خواننده را در درک مطالب آن کمک می‌کنند، و این کار بدین سبب سودمند و شاید هم ضروری باشد که خواننده در زمینه مطالب این کتاب منابع کمتری خواهد یافت که بتواند آن چه برای وی مشکل می‌نماید از منابع دیگری رفع اشکال کند.

قبلا به طور خلاصه‌تر در نوشتهٔ دیگر برخی از مطالب این کتاب مؤلّف با عنوان «فرهنگ ایرانی» که تجدیدچاپ آن توسط انتشارات دانشگاه تهران در سال ۱۳۵۷ انجام پذیرفت، چاپ گردید. این مطالب در این کتاب به طور مُفصّلتر و در دنبالهٔ مطالب دیگری که در این مجموعه «تاریخ و فرهنگ ایران» منتشر گردیده به مطالب این جلد از مجموعه افزوده شده است.

محمد محمدی ملایری

تیرماه ۱۳۸۰

گفتار نخست

پیوستگی‌های تاریخی دو زبان فارسی و عربی

روابط دیرینه ایرانیان و اعراب ○ مرزبانان و سرداران ایرانی ○ رفتار مرزبانان با قبایل عرب

معمولاً در تاریخ ادبیات عربی دوران نقل و ترجمه از زبانهای بیگانه را به زبان عربی از عصر عباسی می‌دانند و وقتی سخن از زبانهای بیگانه می‌رود زبان فارسی را هم در ردیف یونانی و سریانی و هندی نام می‌برند. این نظر نه دربارهٔ ترجمه از زبان فارسی به عربی درست است و نه برای دسترسی مسائلی که در زبان عربی مطرح‌اند و ریشه در زبان فارسی دارند مبنای درستی تواند بود. نقل و ترجمه از فارسی به عربی تا آنجاکه از منابع موجود برمی‌آید، از نیم قرن پیش از عصر عباسی آغاز می‌شود و مسائلی هم که در زبان و ادب عربی در ارتباط با زبان و فرهنگ فارسی مطرح است از لحاظ اهمیت و گسترش آنها قابل مقایسه با هیچ زبان دیگری نیست، زیرا این مسائل به ترجمه چند نوشتهٔ معروف فارسی که در کتابهای قدیم نام آنها آمده خلاصه نمی‌گردد و تنها با در نظر گرفتن آنها در این زمینه حق مطلب ادا نمی‌شود. این مسائل باید بر مبنای پیوستگی‌های تاریخی دو زبان فارسی و عربی که از خیلی پیش از اسلام سرچشمه گرفته و در دوران

اسلامی گسترش یافته است بررسی شود و موضوع نقل و ترجمه از فارسی به عربی هم باید در پرتو همین پیوستگیها مورد بحث و تحقیق قرار گیرد و این چیزی است که در اینجا موضوع سخن است.

روابط دیرینه ایرانیان و اعراب

روابط تاریخی ایرانیان و اعراب بسیار قدیم است، از قرن ششم پیش از مسیح و از دوران هخامنشی آغاز می‌گردد. هخامنشیان وارث آشوریها و بابلیها در این منطقه بودند و فرمانروائی عربستان را از آنها به ارث بردند. داریوش اول عربستان را جزء ممالک خود می‌شمارد و مورخان قدیم یونان از وجود دسته‌هائی از اعراب در اردوی کورش اول و دوم شرحی نوشته‌اند. هردوت در شرح جنگهای ایران و مصر از وجود عربها در اردوی کمبوجیه و خشاریارشا و پوشش و جنگ‌افزارهای آنها، و همچنین از عهد و پیمانی که آنها با کمبوجیه برای راهنمائی و گذراندن سپاه او از صحرا بسته بودند شرحی نوشته است. در دوران اشکانی نفوذ ایران در شرق عربستان بسیار گسترش یافت و تا مرزهای شرقی یمن پیش رفت. در دوران ساسانی شبه جزیرهٔ عربستان بیش از گذشته مورد توجه و اهتمام دولت ایران گردید، زیرا این سرزمین بیش از گذشته در محدودهٔ رقابتهای اقتصادی و سیاسی دو دولت ایران و روم قرار گرفته بود، و ایران گذشته از هدفهای امنیتی و بازرگانی که در این منطقه داشت ناچار بود که در برابر توطئه‌های روم و متحدان حبشه‌ای او که در سرزمین یمن دارای هدفهای جهانگیری بودند و سعی می‌کردند که در آنها دردسرهائی برای ایران ایجاد کنند نیز به مقابله برخیزد. حملهٔ حبشیان به یمن به تحریک و با کمک رومیها و تشکیل دولتی در آنجا از حبشیها به سرپرستی رومیان فصلی بود از این رقابت؛ و حملهٔ ایران به یمن از راه دریا و بیرون راندن حبشی‌ها از آنجا و ضمیمه شدن یمن هم به قلمرو دولت ایران فصل دیگری بود از همان رقابت که شرح آن

در تاریخها کم و بیش آمده.[۱]

گذشته از داخلهٔ عربستان ایران را در این دوران که مورد گفت‌وگوی ما است در سواحل شبه جزیرهٔ عربستان چه در خلیج‌فارس و چه در دریای عمان و چه در اقیانوس هند تا عدن بندرگاهها و پایگاههائی بوده که هم سیطره دریانوردی ایران را در این دریاها تأمین می‌کرده و هم امنیت بازرگانی راههائی راکه از این بنادر می‌گذشته‌اند و حتی در دریای سرخ هم که بازرگانان رومی و حبشی رفت و آمد داشته‌اند ایران دارای دو مرکز تجاری برای همین منظور بوده که یکی همین بندر جده در سواحل حجاز و دیگری محلی به نام سواکن بوده که از سه جزیرهٔ کوچک در نزدیکی سواحل افریقائی این دریا تشکیل می‌شده و بازرگانان برای مصون ماندن از حملهٔ طوائف افریقائی به ایشان انبار کالاها و محل زیست خود را در آن جزائر قرار می‌داده‌اند و روزها برای داد و ستد به ساحل می‌رفته‌اند.[۲]

مرزبانان و سرداران ایرانی

براساس اصلاحاتی که در زمان انوشیروان در ایران صورت گرفت و تغییراتی که در سازمان نظامی و سیاسی و تقسیمات کشوری حاصل گردید تمام قلمرو ایران به چهار بخش عمده شرق و غرب و شمال و جنوب تقسیم گردید و هر بخشی زیرنظر یک اسپهبد قرار گرفت که عنوانهای ایشان: خراسان اسپهبد و خربران اسپهبد و آذربادگان اسپهبد و نیمروز اسپهبد بود.[۳] و تمام قلمرو دولت ساسانی در شبه جزیره عربستان از حیره گرفته تا بحرین که در آن روزگار شامل تمام سواحل جنوبی خلیج‌فارس و سرزمینهای

---

۱. آگاهی بیشتر را در این زمینه در خطابه ششم از رشته گفتارهائی که استاد فقید تقی‌زاده با عنوان تاریخ عربستان و قوم عرب در اوان ظهور اسلام و قبل از آن در دانشکده علوم معقول و منقول ایراد نموده و جزء انتشارات آن دانشکده به چاپ رسیده، خواهید یافت.

۲. آگاهی بیشتر را در این‌باره در مقاله نگارنده با عنوان «اشتیام» در یادواره دکتر محمود افشار خواهید یافت.

۳. المسالک و الممالک، ص ۱۸ و ۷۲ و ۱۱۹.

واقع در شرق «الربع‌الخالی» می‌شد و همچنین عمان و یمن و حجاز، همه در قلمرو همین نیمروز اسپهبد قرار داشت.

هر یک از این بخشهای چهارگانهٔ اصلی به بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شدند که فرمانروای هریک از آنها را معمولاً مرزبان می‌خوانده‌اند. در قلمرو اسپهبد نیمروز هم ذکری از چند مرزبان ایرانی به مناسبتهای مختلف در تاریخهای اسلامی آمده است.

حمزهٔ اصفهانی نام شانزده تن از مرزبانان را که از قدیم و در زمانهای مختلف از سوی ایران بر مناطقی از عربستان گمارده شده بوده‌اند یاد کرده که هشت تن آنها از فرمانروایان ایرانی یمن بوده‌اند و هشت تن دیگر از مرزبانان سایر مناطق عربستان.[1]

---

۱. سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دار مکتبة الحیاة، ص ۱۱۵ - ۱۱۶. نام این هشت تن که در مناطقی از عربستان به جز یمن فرمان می‌رانده‌اند در کتاب حمزه بدین گونه آمده:

۱ - سخت: که حمزه دربارهٔ او گوید: «وی زمانی دراز بر سرزمین کِنده و حضر موت و توابع آنها فرمان می‌رانده و نمی‌دانم که در چه زمان و در عهد کدام پادشاه بوده»، (بلاذری نام مرزبان ایران را در هجر مرکز بحرین سیبخت نوشته، که نزدیک به این نام است. فتوح‌البلدان، ص ۹۵).

۲ - سنداد: وی جانشین سخت است و اقامت او در ریف به درازا کشید تا جایی که در آنجا بناهائی هم بساخت و قصر ذی‌الشرفات را که شاعر در این بیت:

اصل الخورنق و السدیر و بارق   والقصر ذی الشرفات من سنداد

نام برده از بناهای او است.

۳ - هامرز: که در جنگ ذوقار فرمانده سپاه خسرو پرویز بوده.

۴ - فنابرزین: که تمام حاشیهٔ صحرا مجاور آبادیهای عراق از حد حیره تا حدود بحرین در قلمرو حکومت او بوده و اعراب او را خنابرزین می‌گفته‌اند.

۵ - ساسان پسر روزبه که در روزگار قدیم از سوی برخی از پادشاهان بر اعراب تغلب و مُضَر و عمان و یثرب و تهامه حکومت یافته بود و حاکم افریقا و حاکم نوبه هم به او خراج می‌پرداخته‌اند.

۶ - روزبه پسر ساسان که مدت درازی در میان اعراب زیست.

۷ - انوش‌زاد پسر گشنسب بنده (جشنشیبده) که در روزگار خسرو انوشروان و چندی در زمان

←

از جمله مرزبانان ایرانی که در رویدادهای تاریخی سرزمین عربستان یا در روایات ادبی عربی نامشان برده شده یکی مرزبانی است که در مآخذ عربی با عنوان مرزبان الزاره یاد شده و در رویدادهای مربوط به حملهٔ اعراب مسلمان به بحرین نامش آمده[1] و دیگر کسی است به نام سیبخت که به گفتهٔ بلاذری مقّر فرماندهی او در هجر مرکز بحرین بوده و این همان کسی است که پیغمبر (ص) در سال هشتم هجری علاءبن عبدالله حضرمی را برای دعوت او و منذربن ساوی یکی از اعراب آنجا که او هم از سوی دولت ایران به سرپرستی بادیه‌نشینان آنجا منصوب شده بود فرستاد. و به گفتهٔ بلاذری آن دو و همهٔ اعراب و بخشی از ایرانیان آنجا به اسلام گرویدند.[2]

و دیگر کسی است که عنوان او را مرزبان البادیه و قلمرو او را از عذیب حد شرقی شبه جزیره عربستان تا تمام نجد و حجاز و از آن جمله یثرب و تهامه نوشته‌اند و به گفتهٔ ابن‌خردادبه عاملی که پیش از اسلام بر امور یثرب و تهامه

← پسرش هرمز بر بخشی از سرزمین عرب ولایت داشت.

۸ ـ دادفروز پسر گشنسبان (جشنشان) که اعراب او را المکعبر خوانده‌اند او صاحب دژ یا قصر المشقّر بود و ولایت بحرین و عمان تا یمامه و پیرامون آن را تا «غریبین» داشت و زندگی او ادامه یافت تا به عبداله بن عامر بن کریز (عامل عثمان بر بصره) پیوست.

حمزه نام هشت تن مرزبانان ایران یمن را هم بدین‌گونه آورده که غالباً از تحریف مصون نمانده‌اند:

۱ ـ وهرز = خرزاد پسر نرسی.

۲ ـ ولیسجان.

۳ ـ خرزادان شهر.

۴ ـ نوشجان.

۵ ـ مروزان.

۶ ـ خرخسرو.

۷ ـ باذان.

۸ ـ دادویه فیروز دیلمی (سنی ملوک الارض و الانبیاء، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶).

۱ . جواد علی، تاریخ العرب قبل از اسلام، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ . بلاذری، فتوح‌البلدان، ص ۹۵.

نظارت داشته به وسیلهٔ همین مرزبان (مرزبان البادیه) منصوب شده بوده است. ذکر این مرزبان به مناسبت ذکر مدینه که در آن زمان به نام الطیبه و یثرب خوانده می‌شده و ذکر قریظه و نظیر که از سوی همان مرزبان و عامل او به سرپرستی او قبیله اوس و خزرج منصوب شده بوده‌اند آمده است.[۱]

و دیگر دادفروزگشنسبان مرزبان عمان و بحرین است که در میان عربها به نام المکعبر معروف بوده و ذکر او، هم در روایات عربی و در آنچه به نام ایام‌العرب خوانده شده آمده و هم در رویدادهای سالهای نخستین اسلامی.

به نقل طبری از گفتهٔ مصعب بن زبیر این دادفروز یا مکعبر خواهر جارود از روسای قبایل عبد قیس را به زنی گرفته بوده[۲] و در سال ۲۳ هجری که در تُوَّج فارس جنگی میان شهرک فرمانده دسته‌ای از سپاه ایران با حکم بن ابی العاص که از سوی عبدالله بن عامر بن کریز عامل بصره در این نواحی به تاخت و تاز مشغول بود درگرفت این مکعبر در سپاه شهرک بود از او برید و به حکم بن ابی‌العاص پیوست.[۳]

و دیگر باذان فرمانروای ایرانی یمن در دوران خسرو پرویز است که به مناسبت نامه‌ای که بنا بر روایات، خسرو پرویز دربارهٔ پیغمبر (ص) به او نوشته بود، و همچنین به مناسبت اسلام او و یارانش در یمن و حوادث دیگر نام در رویدادهای این دوران ذکر شده.[۴]

و دیگر شهر جانشین باذان است که در فتنهٔ اسود عنسی که در یمن به دعوی پیغمبری برخاسته بود به قتل رسید؛ و در حوادث آن سالها نامش برده شده.[۵]

---

۱. «و کان علیها = المدینه» و علی تهامه فی‌الجاهلیه عامل من قبل مرزبان البادیه یجبی خراجها و کانت قریظه ملوکاملکوها علی المدینه علی الاوس و الخزرج و فی ذلک یقول شاعر الانصار:

تودی الخرج بعد خراج کسری - و خرج من قریظه و النضیر (المسالک و الممالک، ص ۱۲۸).

۲. طبری، ۸۰۲/۲.

۳. طبری، ۱/۹ - ۳۶۹۸.

۴. طبری، ۹۵۸/۱ و ۱۰۱۰ و ۱۰۴۰ و ۱۵۷۲ و ۱۵۷۴ و ۱۷۵۵ و ۱۷۶۳ و ۱۸۵۱ - ۱۸۵۳ و ۱۸۶۴ و ۱۸۹۸ و ۲۵۵۵/۳.

۵. طبری، ۱۸۵۲/۱ - ۱۸۵۵.

و دیگر دو سردار ایرانی یمن به نامهای دادویه و فیروز دیلمی هستند که آن‌ها هم به سبب کوشش بسیاری که در رفع فتنه اسود عنسی به کار بردند تا سرانجام بر او پیروز شدند نامشان در تاریخ آمده و نوشته‌اند خوشحال‌کننده خبری که پیش از رحلت پیغمبر (ص) به آن حضرت رسید همین خبر پیروزی فیروز بر اسود عنسی بود[1] نام این دو سردار در خبر رده سران یمن که پس از رحلت پیغمبر سر از فرمان خلیفه برتافتند و عمال پیغمبر را هم بیرون راندند و ایرانیان را هم که عموماً مدافع اسلام بودند در محاصره گرفتند و همچنین در خبر غلبهٔ اینان بر مرتدان با کمکی که از سوی خلیفه ابوبکر برای آنها فرستاده شد در بعضی تواریخ به تفصیل آمده است.[2]

در امارت حیره که بزرگترین امارت عربی در شرق عربستان بوده و فرمانروائی آنجا را لخمیها که از خاندانهای کهن و سرشناس عرب بودند از قدیم بر عهده داشتند جز در موارد استثنائی از سوی ایران مرزبانی تعیین نمی‌گردید. از این مرزبانان یکی در زمان سلطنت انوشروان به نام «فیشهرت الفارسی» در مآخذ عربی آمده که نوشته‌اند وی در زمان انوشروان یک سال بر حیره سلطنت کرده[3] و دیگر شخصی است که در کتاب حمزه نام او البحر جان الفارسی ذکر شده که پس از قتل نعمان‌بن منذر پادشاه حیره به وسیله خسرو پرویز هنگامی که سلطنت حیره از سوی خسرو به ایاس بن قبیصه طائی واگذار شد، این شخص هم از طرف آن شاه در کنار ایاس بن قبیصه به سلطنت آنجا منصوب گردید و دیگر شخصی است که نام او بدین صورت آمده:

«زادیه‌بن ماهبنیان بن مهر ابنداد الهمدانی» این شخص که نام او مانند بیشتر

---

۱. طبری ۱/۱۷۶۳ و ۱۷۹۸ و ۱۸۵۳ و ۱۸۵۵ و ۱۸۵۷ و ۱۸۶۳.

۲. طبری ۱/۱۹۸۹ - ۱۹۹۹.

۳. حمزه اصفهانی، سنی ملوک الارض، ص ۹۴ در فهرست پادشاهان حیره. این شخص پس از قابوس‌بن المنذر و پیش از المنذربن المنذر آمده. قابوس‌بن المنذر را مردی سست و ضعیف نوشته‌اند که به دست مردی از قبیله یشکر کشته شده، ظاهراً اعزام این مرزبان ایرانی به سلطنت حیره از سوی انوشروان برای حفظ امنیت آنجا تا تعیین جانشین قابوس بوده.

نامهای فارسی که در نوشته‌های عربی آمده خالی از تحریف نیست پس از ایاس بن قبیصه از سوی خسرو پرویز به سلطنت حیره برگزیده شده و مدت هفده سال مستقلاً بر آن سرزمین فرمان رانده که از این مدت چهارده سال و هشت ماه آن در زمان خسرو پرویز و بقیه آن در زمان جانشینان او بوده.[۱]

رفتار مرزبانان با قبایل عرب

سیاست عربی دولت ساسانی چنین نبود که مرزبانان و کارگزاران ایرانی در امور داخلی قبایل عرب و روابط آنان با یکدیگر دخالتی کنند آنچه آنها در پی آن بوده‌اند مراقبت در حفظ امنیت مرزهای ایران در حواشی صحرا و جلوگیری از تاخت و تاز قبایل صحرانشین و قتل و غارت در روستاها و آبادیهای ایران و همچنین حفظ امنیت راههای بازرگانی‌ای بود که از داخله عربستان می‌گذشته تا به بندرهای ساحلی آن می‌پیوسته و این را هم در هر ناحیه‌ای به عهدهٔ قبایل همان ناحیه و بزرگان ایشان می‌گذاشتند و در عوض به آنها یا مقرری سالیانه و یا پاداشهای موقت می‌پرداختند که عربها بدان حق‌الخفارة می‌گفتند.

در این دورانی که در اینجا مورد گفت‌وگو است یعنی در اواخر دورهٔ ساسانی اداره مناطق عربی در قلمرو دولت ساسانی به استثنای یمن که وضعی خاص داشت کم و بیش بدین صورت بوده.

امارت سرزمین حیره را که همسایهٔ غربی ایران بود تا نیمه‌های سلطنت خسرو پرویز خاندان لخمیها که از خاندانهای معروف و معتبر عربی به شمار می‌رفتند برعهده داشتند و پس از قتل نعمان بود که از سوی ایران نخست در کنار فرمانروای عرب آنجا و سپس به استقلال مرزبانی ایرانی منصوب گردید.

امور یمامه را یکی از بزرگان عرب به نام هوزةبن علی بر عهده داشت که

---

۱. سنی ملوک الارض، ص ۹۶.

او را امیر یمامه می‌خواندند و پس از خلعتی که خسرو پرویز به او داده بود به لقب ذوالتاج خوانده می‌شد.[۱]

سرپرستی بادیه‌نشینان سرزمینهای جنوبی خلیج‌فارس راکه از مشرق الربع الخالی تا سواحل عمان همه را بحرین می‌خواندند چنانکه گذشت با منذربن ساوی بود که از سوی ایران یا به وسیلهٔ مرزبان ایرانی بحرین به این سمت منصوب شده بود[۲] حفظ راههائی که از بندر ابله ـ مهمترین بندر ایران در دهانهٔ خلیج‌فارس ـ به سمت غرب و سرزمینهای عربی می‌گذشت و در محل بصره کنونی چند رشته می‌شد و همچنین حفظ امنیت سرزمینهای مرزی ایران را در غرب رود فرات و حاشیهٔ صحرا که در عربی آن را طف می‌خواندند یکی از روسای قبائل این منطقه به نام قیس‌بن صعود شیبانی عهده‌دار بود که در حاشیه صحرا در فاصله شش میلی غرب پادگان ایرانی بهشت‌آباد که از سوی سپاهیان ایران نگاهبانی می‌شد او هم محل دیده‌بانی و پایگاهی به همین منظور دائر کرده بود که به منجشانیه معروف بود[۳] پدر صهیب صحابی معروف نیز ظاهراً مدتی همین وظیفه را عهده‌دار بوده.

اینان هرکدام در برابر خدمتی که در قلمرو خود عهده‌دار بودند یا مقرری سالیانه و یا به مناسبتهای مختلف پاداشهای گاه به‌گاه دریافت می‌کردند. مقرری پادشاهان حیره از ابوابجمعی شهر فیروز شاپور که مرکز انبارهای آذوقه و جنگ افزار دولت ساسانی در غرب ایران بود، و به همین سبب هم به انبار معروف گردیده و در کتابهای عربی هم به نام «الانبار» ذکر شده، پرداخت می‌گردید و روسای قبایلی که عهده‌دار امنیت حاشیهٔ مرزی صحرا در غرب فرات بودند مانند قیس‌بن مسعود شیبانی و پدر صهیب از درآمدهای بندر ابله بزرگترین بندر بازرگانی و پایگاه دریائی ایران در دهانهٔ خلیج‌فارس و کناره اروند رود که در

---

۱. الاغانی بولاق، ج ۱۶، ص ۷۸ و طبری جلد ۱، ص ۹۸۴ ـ ۹۸۵.

۲. فتوح‌البلدان، ص ۹۵.

۳. یاقوت ۶۵۸/۴ منجشان نام مباشری بوده که این محل را برای قیس‌بن مسعود ساخته بود.

آن زمان بهمنشیر خوانده می‌شد پرداخت می‌گردید و هوزة‌بن علی نیز چنانکه گذشت به مناسبتهایی پاداش دریافت می‌کرد که وصف یک مورد آن را که خلعتی مرکب از تاج و کمر بوده و معمولاً از خلعتهای ممتاز به شمار می‌رفته در اغانی ابوالفرج اصفهانی و تاریخ طبری می‌توان یافت. و اعراب بادیه هم در خشکسالیها به وسیلهٔ مرزبان بحرین کمک دریافت می‌داشته‌اند که در روایات عربی مربوط به «یوم‌المشقّر» ذکری از آن رفته و آن دسته از قبایل عرب هم که عهده‌دار گذراندن کاروانها از قلمرو خود و حفظ آنها از دستبرد راهزنان و غارتگران بوده‌اند نیز در برابر کار خود حق‌الزحمه‌ای دریافت می‌داشته‌اند[1] که چنانکه گفتیم به آن حق‌الخفاره می‌گفته‌اند.

۱. در اغانی، ج ۱۶، ص ۱۵۰ وصف یکی از این راههای کاروان رو را از تیسفون به یمن و قبایلی که در مسیر راه هریک در قلمرو خود نگاهبانی و بدرقه آن را عهده‌دار بوده‌اند می‌توان یافت.

گفتارِ دوم

زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی در نخستین قرنهای اسلامی

○ نقش زبان فارسی در کشورداری سالهای نخستین حکومت خلفا ○ نقش ایرانیان در رونق یافتن زبان عربی ○ کتاب العقد الفرید ○ عربی زبانِ کار ایرانیان ○ موسی اسواری و دیگر سخنوران دوزبانه ○ طاهربن حسین سردودمان طاهریان ○ عربی زبان کتابت و فارسی زبان گفتار ○ نقش ایرانیان در دوران انتقال از ادبیات جاهلی به ادبیات غنی قرنهای نخستین اسلامی ○ رابطه فرهنگی ایرانیان با زبان عربی ○ نفوذ وزیران و دبیران ایرانی در دربار خلافت ○ ایرانیان حامیان زبان عربی به عنوان زبان دینی اسلامی ○ اثر متقابل فارسی و عربی در یکدیگر

در آغاز دوران اسلامی از آنجاکه زبان فارسی یکی از ابزارهای مؤثر حکومت خلفا در ایران بود و فارسی‌زبانان هم رفته‌رفته یکی از دو عضو مهم جامعهٔ اسلامی گردیدند از این رو زبان فارسی هم در کنار زبان عربی یکی از دو رکن فرهنگی اسلام گردید.

نقش زبان فارسی در کشورداری سالهای نخستین حکومت خلفا

از همان روزهای نخست که حکومت خلفا در ایران جایگزین حکومت ساسانی گردید ادارهٔ اموری که با زندگی مردم و با کارهای حکومت ارتباط می‌یافت و تعطیل‌پذیر نبودند مانند جمع‌آوری مالیاتها و خراج زمینها و عشریه بازرگانان و راهداری و نگاهبانی راهها و امور بازرگانی و کشاورزی و سایر اموری که در ایران از ضروریات زندگی اجتماعی و اداری شمرده می‌شد و اعراب از آنها سررشته‌ای نداشتند به حکم ضرورت همچنان در دست همان طبقه از ایرانیان که از سابق ادارهٔ آنها را بر عهده داشتند باقی ماند، و دیوان خراج هم که رکن اصلی و استخوان‌بندی هر دولتی و به خصوص دولت خلفا بود تا مدتی کم و بیش نزدیک به یک قرن همچنان با همان زبان فارسی ماند.[1]

نقش ایرانیان در رونق یافتن زبان عربی

این امر از یک سو گرایش اسلامی ایرانیان و اقبال آنان به آموختن زبان عربی برای درک صحیح این دین از سوی دیگر باعث تحولی در زبان عربی گردید که هرچند در تاریخ ادبیات عربی چنانکه باید بدان توجه نشده ولی در واقع بزرگترین تحولی بوده که خارج از سرزمین اعراب در این زبان روی داده و سرآغاز تحولات دیگری گردیده که این زبان در دوره‌های بعد به خود دیده است.

توضیح این اجمال آنکه «پیش از اسلام و در سالهای نخستین اسلامی هم تا پیش از آنکه این دین از سرزمین عربستان و از محدودهٔ قوم عرب خارج شود

---

۱. دیوانهای خراج در همهٔ قلمرو گستردهٔ ایران در یک زمان به عربی تغییر نیافت در بعضی جاها مانند عراق زودتر و در بعضی جاها چون اصفهان و کرمان و خراسان دیرتر و در بعضی جاها هم شاید دیوانهای محلی آنها هیچ گاه به عربی برگردانده نشد. تعریب دیوان در عراق که زودتر از همه‌جا صورت پذیرفت در دههٔ هشتاد هجری و احتمالاً در سال ۸۷ هجری صورت گرفته و دیوانهای مناطق دیگر چنانکه در جای خود خواهد آمد در قرن دوم و بعد تغییر یافته.

و به سرزمینهای دیگر و به میان ملتهائی به جز قوم عرب راه یابد زبان عربی هم زبانی بود محدود به همان سرزمین و همان قوم، قومی که زبانشان عربی بود و به قول ابن‌خلدون ملکهٔ عربیت داشتند یعنی این زبان را از دامان مادر یاد می‌گرفتند نه از راه تعلیم و تعلّم ولی با گسترش اسلام در ایران مردم دیگری هم به این زبان روی آوردند که نه عرب بودند و نه عربی‌زبان بلکه فارسی‌زبانانی بودند که می‌بایستی زبان عربی را به تعلّم بیاموزند و به قول ابن‌خلدون صناعت عربیّت کسب کنند.[1]

این تحول که به برکت اسلام و گرایش اسلامی ایرانیان در زبان عربی روی داد از آن رو بزرگ بود که هم فصلی نو در تاریخ زبان و ادبیات عربی گشود و آن را از یک زبان قبیله‌ای محلی به یک زبان جهانی اسلامی بدل ساخت و هم افقهای تازه‌ای بر روی استعدادهای نهفتهٔ ایرانیان باز کرد و سلسله جنبان تلاش و کوشش بی‌مانندی گردید که علمای این سرزمین به قصد فراگرفتن این زبان از روی اصول و مبانی آن و وقوف بر دقایق لغوی و دستوری و بیانی آن به عمل آوردند.

تلاش و کوششی که پیش از آن تاریخ و در خارج از این سرزمین به عمل نیامده بود زیرا عربی زبانان که ملکهٔ عربیت داشتند نه نیازی به دانستن قواعد زبان احساس می‌کردند و نه پیش از اسلام در چنان سطحی از دانش و آگاهی بودند که به چنین مسائلی توجه داشته باشند.

ولی ایرانیان که می‌بایستی این زبان را از راه تعلّم بیاموزند ناچار بودند که هم قواعد صرف و نحو آن را بشناسند و هم راههای اشتقاق آن را بدانند و از این راه هم بر لغات و کلمات آن وقوف یابند و هم برای درک صحیح مفاهیم اسلامی با دقایق لغوی و بیانی این زبان آشنا شوند، چیزهایی که تا این زمان در این زبان صورت نگرفته بود و می‌بایستی ایرانیان خود به این کارها بپردازند و

۱. تفصیل این مبحث را در مقدمهٔ ابن‌خلدون، ص ۵۶۰ متن عربی آن و در ص ۱۱۵۷ جلد دوم ترجمهٔ فارسی آن از مرحوم پروین گنابادی خواهید یافت.

همین امر بود که علمای ایران را به جمع و تدوین کلمات عرب و بحث و تحقیق دربارهٔ علوم لغوی و صرفی و نحوی و بلاغی زبان عربی و تألیف و تدوین کتب و رسالات در این زمینه‌ها واداشت و همین امر هم باعث این گردید که همهٔ این علوم و همچنین علوم دیگری که به زبان عربی تدوین گردید از سرزمین ایران سرچشمه گیرد نه از سرزمین اعراب.

در توضیح این اجمال و در بیان این نکته که از همان قرنهای نخستین اسلامی که تألیف و تدوین علوم به زبان عربی آغاز شده تا دوران حملهٔ مغول به ایران، و ویرانیهائی که از آن ناشی شده و موجب نابودی بسیاری از مراکز علمی و پراکنده شدن بسیاری از علما و دانشمندان این سرزمین گردیده کانون علم و فرهنگ اسلامی و زبان عربی در همین سرزمین ایران و حاملان دانش و فرهنگ هم در جهان اسلام علمائی از همین سرزمین بوده‌اند ابن‌خلدون راگفتاری مفصل است که در آن کوشیده علل و عوامل طبیعی و تاریخی این پدیده راکه آن را از پدیده‌های شگفت خوانده بر اساس قوانین و اصولی که بر تاریخ عمران بشری حاکم است روشن سازد[1] و غرض از اشاره به این موضوع نه تکرار آن مطالب بلکه بیان این نکته است که در هنگامی که علوم و معارف اسلامی و به تبع آن علوم لسانی و بلاغی عربی به مناطق دیگر اسلامی راه یافت چه پیش از حملهٔ مغول و چه پس از آن، آنچه در آن مناطق هم به وجود آمد بازتابی بود از آنچه در این سرزمین ایران پایه‌گذاری شده بود و همان شکل و صورتی را داشت که نخستین بار در اینجا شکل گرفته بود، و به ندرت می‌توان در آنجاها آثاری مستقل از آثاری که در ایران به وجود آمده بود یافت.

کتاب العقدالفرید

نوشته‌اند هنگامی که صاحب‌بن عباد کتاب «العقد الفرید» تألیف ابن‌عبد ربه اندلسی را دید گفت: «هذه بضاعتنا رُدّت الینا» یعنی این کالای خود ما

۱ . مقدمهٔ ابن‌خلدون.

است که به ما بازگردانده شده؛ و گفت ما گمان بردیم که از بلاد خود اندلس چیزی نوشته اکنون دانستیم فقط اخبار ما را دارد.[1]

کتاب «العقد الفرید» نخستین کتاب معتبری بود که در خارج از این سرزمین در زبان عربی و معارف اسلامی تألیف شده بود. ابن‌عبد ربه مؤلف آن از مردم قرطبه اندلس (اسپانیای کنونی که آن روز قسمت عمدهٔ آن در تصرف مسلمانان بود) و از مولایان هشام پسر عبدالرحمان اموی بود. وی در سال ۲۴۶ هجری زاده شده و در سال ۳۲۸ هجری بدرود زندگی گفته. همواره در قرطبه می‌زیسته و با چهار تن از فرمانروایان مسلمان آنجا هم زمان بوده و آنها را در شعر خود ستوده است.

این که صاحب انتظار داشته که آن کتاب را دربردارندهٔ اخبار ادبی و فرهنگی دیار خود مؤلف یعنی مغرب عالم اسلامی بیابد انتظاری بی‌جا و نامعقول نبوده و اگر آن کتاب انتظار وی را برنیاورده بدین سبب بوده که هنوز نه تنها در مغرب عالم اسلامی بلکه حتی در مشرق عالم اسلامی هم خارج از همین سرزمین ایران آنچه بتوان آن را فرهنگی مستقل و دارای خواصی جداگانه شمرد به وجود نیامده بود.

مؤلف کتاب العقد الفرید هم همین مطلب را در مقدمهٔ کتاب خود بدین گونه بیان کرده که وی مطالب کتاب خود را از نوشته‌های علمای شرق اسلامی گرفته و امتیازی که برای کتاب خود شناخته نه در اصل مطالب و محتوای آن بلکه در حسن انتخاب مطالب و حسن اختصار آنها و در مقدمه‌ای دانسته که بر هر بخش از آن که آنها را به نام «کتاب» خوانده نوشته است.

و چون به اصل کتاب هم مراجعه شود همین امر را در آن به وضوح

---

۱ . نام او اسماعیل و کنیه‌اش ابوالقاسم، و لقبش صاحب و کافی الکفاه، از وزیران معروف دیلمیان اصلاً اهل طالقان و مدتها در خدمت ابن‌عمید وزیر پرآوازهٔ دوران دیلمی بود. در عربی از بلیغان به نام بود و در عربیّت تعصّبی بسیار داشت. وی در سال ۳۳۵ هجری قمری درگذشته است. شرح حال صاحب را در وفیات‌الاعیان ابن‌خلکان ج ۱، ص ۲۰۶ و وصف جامعی دربارهٔ او را در لغت‌نامهٔ دهخدا خواهید یافت.

می‌توان دید از مؤلفان شرقی آنکه بیش از همه کتاب او مورد تقلید ابن‌عبد ربه قرار گرفته و مطالب آن به کتاب وی انتقال یافته ابن‌قتیبه دینوری است که کتاب «عیون‌الاخبار» او را نه تنها از لحاظ روش و گزینش الگوی خود قرار داده بلکه قسمت اعظم مطالب آن را هم در کتاب خود نقل کرده[۱] یا چنانکه برخی از محققان نوشته‌اند بر آن کتاب یورش برده و مطالب آن را به غنیمت برده است.[۲]

پس از عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه کتاب الکامل مُبرّد[۳] و الکتاب سیبویه[۴] و کتابهای ابن‌مقفع[۵] و جاحظ[۶] و ابن‌سلاّم جمحی[۷] و چند تن دیگر است که آثار آنها را جا به جا در کتاب «العقد الفرید» می‌توان یافت.

---

۱. عبدالله‌بن مسلم معروف به ابن‌قتیبه اصلاً از خاندانی ایرانی و مروزی است که چون مدتها قضاء دینور را برعهده داشته به دینوری معروف شده، وی در قرن سوم هجری می‌زیسته است. ابن‌قتیبه کتاب «عیون‌الاخبار» خود را بر نه باب تقسیم کرده و هر بابی را کتابی نامیده. بدین گونه: کتاب السلطان، کتاب الحرب ... الخ و ابن عبد ربه هم با همان روش کتاب خود را به بیست و پنج باب بخش کرده و هر بخشی راکتابی خوانده و هر دو کتاب را به نام یک گوهر یا سنگ قیمتی نامیده و مجموع آن را به صورت گردنبندی (العقد) تصور کرده که هر دو گوهر هم نام در دو طرف گوهر بزرگ وسط قرار گرفته‌اند.

۲. دکتر جبرائیل جبور، در کتاب «ابن‌عبدربّه و عقده» بیروت ۱۹۳۳ میلادی.

۳. ابوالعباس مبّرد، نحوی و لغوی معروف که در سال ۲۸۵ هجری در سن ۷۷ سالگی در بغداد درگذشت او را چند کتاب در ادب و لغت بود که معروفترین آنها کتاب «الکامل» بود که آن را یکی از ارکان ادب عربی شمرده‌اند.

۴. عمروبن عثمان‌بن قنبر فارسی ملقب به سیبویه پیشوای علم نحو و صاحب نخستین کتاب مدون در نحو عربی به نام «الکتاب» اصلش از فارس تولدش در بیضاء فارس و متوفی در شیراز در سال ۱۹۴ هجری (وفیات، ج ۳، ص ۱۳۳).

۵. روزبه پسر دادویه معروف به عبدالله‌بن مقفع نویسنده نامی و مترجم کتابهای فارسی به عربی که در سال ۱۴۰ هجری به امر منصور خلیفه عباسی یا با موافقت او به قتل رسید.

۶. عمروبن بحر معروف به جاحظ که در سال ۲۵۵ هجری در بصره درگذشته مؤلف کتابهای چندی از آن جمله کتاب «البیان و التبیین» و کتاب «الحیوان» می‌باشد.

۷. ابوعبید قاسم‌بن سلاّم ـ پدرش بنده‌ای رومی از آن مردی از اهل هرات بود. هجده سال قضاء طرسوس را بر عهده داشت. او را کتابهای چندی در قرآن و حدیث و فقه و امثال و معانی شعر بود و در سال ۲۲۲ یا ۲۲۳ درگذشت.

عربی زبانِ کار ایرانیان

با این تحول بزرگ که در زبان و ادب عربی روی داد تحولی هم همچنان بزرگ در ادب و فرهنگ ایرانیان حاصل آمد زیرا از این زمان که زبان عربی زبان دینی ایرانیان گردیده بود غالب علمای ایران هم دو زبانی شدند یکی زبان فارسی که ملکهٔ آن را داشتند و زبان زندگی و گفتار و نوشتار آنان در میان خودشان بود و دیگر زبان عربی که نخست زبان دینی و سپس تا چندین قرن زبان علمی و دیوانی ایشان گردیده بود و می‌بایستی آن را به تعلّم بیاموزند. از آن زمان تا چندین قرن هر آن‌کس از ایرانیان که می‌خواست در زمرهٔ علمای دین درآید یا در ردهٔ دانشمندان و اهل فضل قرار گیرد یا به دیوان و دیوانیان دستگاه خلافت بپیوندند می‌بایستی عربی را تا آن حدّ که نیاز وی را برآورد فراگیرد.

و به همین سبب بود که زبان عربی هم ناقل ادب و فرهنگ ایران گردید و پیوسته و در تمام دوران اسلامی در قرنهای نخستین اسلامی به طور عمده و در قرنهای بعد در کنار زبان فارسی یکی از دو زبانی بوده است که ثمرهٔ ذوق و قریحه و اندیشه و خرد مردم این سرزمین را در جای خود داده است.

و امروز هم با این که زبان عربی مانند زبان فارسی در میدان علم و تحقیق هر دو نیازمند زبانهای دیگراند باز زبان عربی در حوزه‌های علوم اسلامی ایران همچنان به عنوان مقدمات تحصیل می‌شود.

موسی اسواری و دیگر

جاحظ از شخصی به نام موسی اسواری[1] نام برده که سخنوری توانا بوده و

۱. موسی از اسواران ایرانی بصره بود و اسواران بصره دسته‌ای از سپاهیان ساسانی بودند که در جنگ خوزستان با شرایطی به ابوموسی اشعری سردار سپاهیان عرب پیوستند. از جملهٔ آن شرایط این بود که در هر کجا خود مایل باشند اقامت کنند و با هر قبیله‌ای از اعراب که خود انتخاب کنند هم‌پیمان شوند و در نتیجه این شرایط بصره را برای اقامتگاه خود برگزیدند و با

←

سخنوران دوزبانه در مسجد بصره به دو زبان عربی و فارسی وعظ می‌کرده است. وی در جایی که از قُصّاص (واعظان) سخن رانده دربارهٔ او چنین نوشته است: «یکی از این قُصّاص (واعظان) موسی اسواری است. او از شگفتیهای جهان بود، فصاحت او در زبان فارسی هم سنگ فصاحتش در زبان عربی بود. وقتی در مجلسی که به نام خود او مشهود شده بود می‌نشست عربها در دست راست او و ایرانیان در سمت چپ او می‌نشستند، و او یک آیه از کلام خدا را می‌خواند و برای عربها آن را به عربی تفسیر می‌کرد و آنگاه روی به ایرانیان می‌گرداند و آن را برای ایشان به فارسی تفسیر می‌کرد و نمی‌شد فهمید که او به کدام یک از این دو زبان فصیح‌تر است با این که وقتی دو زبان در یک فرد با هم برخورد کنند هریک از آنها دیگری را در تنگنا قرار می‌دهد مگر آنچه از زبان موسی‌بن سیار [1] اسواری ذکر کرده‌اند. در

← قبیلهٔ بنی‌تمیم که به آنها گفتند نزدیکترین قبایل آنجا به پیغمبرند هم‌پیمان شدند (فتوح البلدان، ص ۴۵۹).

۱. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۸۴. در نسخه‌ای که از این کتاب مورد مراجعه بود (چاپ سندوبی) این کلمه سیار چاپ شده ولی چنین به نظر می‌رسد که این کلمه تحریف یسار باشد. سیار به عنوان اسم علم در این دوران مورد بحث کمتر به کار رفته مگر به ندرت در مواردی که در آنها هم احتمال تحریف می‌رود بر عکس نام یسار به خصوص برای ایرانیان معروف و متداول بوده زیرا عربها که نامهای فارسی را دشوار می‌یافته‌اند از این رو آنها را یا به یسار و یا به سهل که هر دو به معنی آسان است بدل می‌کرده‌اند. از گفتهٔ ابوسهل پسر نوبخت نقل شده که وقتی در معرفی خود به منصور (دومین خلیفه عباسی) نام فارسی خود را ذکر کرده منصور از بلندی آن نام در شگفت شده و به او گفته یا در نام خود به جزئی از آن اکتفا کند و یا به کنیه ابوسهل که وی برای او انتخاب خواهد کرد راضی شود و او دومی را پذیرفته و از آن روز ابوسهل خوانده شده. (عباس اقبال «خاندان نوبختی» چاپ سوم، ص ۱۱، به نقل از ابن‌ابی اصیبعه ج ۱، ص ۱۵۲ و قفطی ص ۴۰۹ و مختصر الدول، ص ۲۲۴).

از جمله کسانی که به همین ترتیب یسار خوانده شدند یکی پدر حسن بصری و برادرش سعیدبن یسار بود که نامش فیروز بود و پس از اسارت در جنگهای ابلّه (بندر بزرگ ایران در پیوندگاه رود بهمنشیر «اروند رود امروز» و خلیج‌فارس) نامش به یسار تبدیل شد (فتوح، ۴۲۲ و ۴۲۳)، و دیگر یسار پدر عطاءبن یسار و سلیمان‌بن یسار که از موالی میمونه زوجهٔ پیغمبر

←

این امت پس از ابوموسی اشعری کسی در محراب قاری‌تر از موسی‌بن سیار نبوده.[۱]

جاحظ از سخنوران دیگری از همین دسته از واعظان قرن اول اسلامی یاد کرده که در زبان عربی از سرآمدان روزگار خود به شمار می‌رفته‌اند و پیش از آن هم در زبان فارسی از سخنوران به نام بوده‌اند. وی از این دسته از سه تن به نامهای فضل بن عیسی ابن ابان و پسرش عبدالصمد و عمویش یزیدبن ابان نام برده که در مجلس حسن بصری و فقهای زمانشان سخنوری می‌کرده‌اند و آنها را به عنوان سخنورترین مردم زمان خودشان ستوده و از سخنان آنان نیز عبارات

← بودند و هر دو از بزرگان اسلام به شمار می‌رفتند و سلیمان‌بن یسار یکی از هفت فقیه مشهور مدینه گردید (فتوح ۱۵ یا ۲۵؟) و وفیات ۱۳۵/۲. و دیگر یسار جدّ ابومسلم خراسانی که به قول ابن‌خلکان نسب او به بزرجمهربن بختگان می‌رسیده (وفیات ۳۲۴/۲) و دیگر یسار جد ابوعبیدالله طبرانی که مدتی وزارت مهدی خلیفه عباسی را برعهده داشت (تاریخ ابن‌طباطباء ص ۱۸۲ و وفیات ۲۰/۶ و جهشیاری ص ۳۳۲). و دیگر یسار جد ثابت‌بن یحیی دبیر مأمون و وزیر او (تاریخ الدول الاسلامیه ابن‌طباطبا، ص ۲۲۶ - ۲۲۷). و دیگر یسار پدر اسماعیل شاعر معروف دوران اموی. ناگفته نماند که تحریف یسار به سیار در نام برخی از رجال مذکور در وفیات الاعیان نیز صورت گرفته از آن جمله در شرح حال محمدبن اسحاق که آمده: محمدبن اسحاق‌بن یسار و قیل سیّار ... و از آن جمله قاسم‌بن یسار کاتب ... زیر نسخهٔ دوم نوشته شده (وفیات ج ۳، ص ۴۰۵ - ۴۰۶) و دیگر در شرح حال ثعلب عالم نحوی معروف است که به قول ابن‌خلکان پیشوای کوفیان در نحو و لغت بوده و از موالی معن بن زائده شیبانی به شمار می‌رفته که نسب او چنین ذکر شده «ابوالعباس احمدبن زیدبن سیّار النحوی، الشیبانی بالولاء المعروف بثعلب ...» و معلوم می‌شود که تحریف در نسخه‌ای که مورد مراجعهٔ ابن‌خلکان بوده صورت گرفته چه ابن‌خلکان در پایان این شرح حال سیّار را به همین گونه ضبط کرده است. (وفیات ۸۴/۱ - ۸۷)

و از ایرانیانی هم که نامشان به سهل تبدیل شده می‌توان اینها را ذکر کرد:
سهل پدر فضل و حسن وزیران مأمون که به گفته ابن‌طباطبا از شاهزادگان ایرانی بوده‌اند و در ایام هارون رشید از کیش زردشتی به دین اسلام درآمده‌اند (ابن‌طباطبا، ص ۲۳۲) و دیگری سهل پدر ابوزید بلخی که نامش احمدبن سهل بود (الفهرست، ص ۱۳۸) و دیگر سهل پدر محمدبن مرزبان کرخی معروف به ابن‌سبرین از علمای شناخته شده اسلام است (الفهرست، ص ۱۸۳ و ۳۱۶ و صفحهٔ ۲۵۹ از فهرست القبائی الفهرست).

۱. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۴۷.

عبرت‌آموزی را که بر سر زبانها افتاده بوده نقل کرده و گوید: «پدر و جد اینها هم سخنور بودند آنها سخنوران دربار خسروان (در عربی اکاسره) بودند و چون به اسارت افتادند و در سرزمین اسلام و در جزیرةالعرب از آن‌ها فرزندانی زاده شد چون عرق سخنوری در آنها بود در این زبان هم همان مقامی را یافتند که در آن زبان داشتند و این عرق در این خاندان همچنان باقی بود تا وقتی که با بیگانگان با زناشوئی درهم آمیختند و این عرق هم در آنان سستی گرفت و زائل شد.

نظیر سخنان ستایش‌آمیزی را که جاحظ دربارهٔ موسی اسواری گفته در نوشته‌های ابن‌جبیر که در قرن ششم هجری از مغرب اسلامی به مکه معظم مشرف شده بود در وصف دو واعظ خراسانی که در شبهای ۱۵ و ۱٦ رمضان در خانهٔ کعبه به منبر رفته و به دو زبان عربی و فارسی برای عربی‌زبانان و فارسی‌زبانان ایراد سخن کرده‌اند می‌توان یافت. ابن‌جبیر هم از تسلط این دو واعظ بر زبانهای عربی و فارسی تا آن حد که سخن ایشان را در هر دو زبان سحر حلال خوانده شگفتیها کرده و این را که آنها پس از پایان وعظ همچنان بر منبر می‌مانده‌اند و هر سؤالی را به سرعت پاسخ می‌گفته‌اند از عجایب شمرده و گوید: این روش واعظان مناطق شرقی که هر سؤالی را جواب می‌گویند از عجیب‌ترین عجایبی است که دیده شده زیرا این سؤال و جوابها در یک فن و علم نیست بلکه در همه رشته‌ها است و گاهی هم سؤالها برای عاجز ساختن و خرده گرفتن از آنها طرح می‌شد ولی آنها آن چنان سریع و بلیغ جواب می‌گفتند که عقلها حیران می‌ماند.[1]

آنچه ذکر شد منحصر به واعظان یا عالمان دین یا مؤلفان نبوده بلکه غالب نویسندگان سرشناس و بیشتر دبیران دیوان و وزیران دربار خلافت در قرنهای نخستین اسلامی نیز از همین گروه یعنی از فارسی‌زبانان عربی‌نویس بوده‌اند. در گذشته به این مطلب اشاره شد که پس از آن که حکومت خلفا جای دولت ساسانی را در ایران گرفت دیوان خراج و به تبع آن دیگر دستگاههای مالی این

۱ . رحله‌ابن خبیر، چاپ بیروت دار صادر، ص ۱۵۹.

سرزمین همچنان به زبان فارسی باقی ماندند و مدتی طول کشید (کم و بیش یک قرن) تا دیوان خراج در بیشتر قلمرو خلافت به زبان عربی درآمد ولی زیاد طول نکشید که دبیران فارسی‌نویس آن دیوانها زبان عربی را هم آموختند و همچنان به کار خود ادامه دادند. در شرح حال صالح پسر عبدالرحمن نخستین دبیر فارسی زبان که در روزگار حجاج دیوان عراق را به عربی برگرداند می‌خوانیم که او پیش از آنکه ریاست این دیوان را عهده‌دار شود و به این کار دست زند سالیان دراز در همین دیوان زیردست زادان فرخ رئیس پیشین آن به فارسی و عربی چیز می‌نوشته.[1]

و خود زادان فرخ هم که مدتی دراز همین دیوان را پیش از ترجمهٔ آن به زبان عربی اداره می‌کرد گذشته از فارسی در زبان عربی هم آن اندازه توانا بود که کتابی فارسی را در وصف شهرها به عربی برگرداند[2] و چون سلسلهٔ این دبیران و وزیران را در دستگاه خلافت امویان و عباسیان همچنان ادامه دهیم به افراد و خاندانهای بیشتری از همین فارسی‌زبانان عربی‌نویس برمی‌خوریم مانند سالم پسر فرخ دبیر هشام که کتابی تاریخی را برای هشام از فارسی به عربی برگرداند و پسر او جبله که دو کتاب داستانی فارسی را به نامهای «رستم و اسفندیار» و «بهرام چوبین» به عربی ترجمه کرد و داماد او عبدالحمید کاتب دبیر مروان‌بن محمد آخرین خلیفهٔ اموی نویسندهٔ نام‌آور و پیشوای فن ترسل در زبان عربی که روش او در فن نویسندگی در تمام دوره‌ها سرمشق دبیران عربی‌نویس بوده و به گفتهٔ ابوهلال عسکری وی نمونه‌های فن نویسندگی را که برای آیندگان ترسیم کرد از زبان فارسی برگرفت و آنها را به زبان عربی برگردانید.[3] و از همین طبقه‌اند

---

۱. فتوح‌البلدان، ص ۳۶۸ و الفهرست ص ۲۴۲.

۲. دربارهٔ زادان فرخ و ترجمهٔ او در بخشهای آیندهٔ کتاب حاضر با تفصیل بیشتری سخن خواهد رفت.

۳. الصناعتین، ص ۵۱، چاپ آستانه. وی در سخن از انتقال بلاغت از زبانی به زبان دیگر گوید: «کسی که در زبانی ترتیب معانی را بشناسد و بداند که کلمات را در همهٔ صورتهای آنها درست

←

ابن‌مقفع مترجم معروف کتابهای فارسی نویسندهٔ پرآوازهٔ زبان عربی و خاندان برمکیان وزیران معروف هارون‌الرشید که گذشته از مقامی که خود در بلاغت عربی داشته‌اند[1] و اهتمامی که به نقل علوم به زبان عربی می‌کرده‌اند، کسانی را هم به نقل بعضی از آثار علمی به زبان فارسی می‌گماشته‌اند.[2] و خاندان سهل سرخسی (فضل و حسن) وزیران مأمون[3] و دیگر وزیران و دبیرانی که ذکر نامشان فهرستی بلندبالا می‌خواهد.

طاهربن حسین سردودمان طاهریان

ابن‌خلدون نامه‌ای را به زبان عربی از طاهربن حسین خطاب به پسرش عبدالله در هنگامی که مأمون او را به امارت رقه[4] تا مصر برگزیده بود، نقل کرده و آن را از بهترین نوشته‌ها در آیین کشورداری خوانده و گوید: اهل اخبار آورده‌اند که این نامه چون منتشر گردید، باعث

← و به جا به کار برد و آنگاه به زبانی دیگر درآید در این زبان هم همان هنر سخن‌پردازی که در زبان پیشین داشت برای او فراهم باشد. آیا نمی‌بینی که عبدالحمید نمونه‌های فن نویسندگی را که برای آیندگان ترسیم کرد از زبان فارسی برگرفت و آنها را به زبان عربی برگردانید؟».

۱ . دربارهٔ جعفر پسر یحیی برمکی نوشته‌اند که بلاغت او در عربی به اندازه‌ای بود که چون در دیوان خلافت به توقیع عرایض می‌نشست از توقیعهای وی نسخه‌ها برمی‌داشتند و آنها را همچون سرمشق بلاغت به درس می‌خواندند. (جهشیاری، الوزراء و الکتاب، ص ۲۰۴) و حتی به قول ابن‌خلدون هر توقیعی از او به یک دینار خرید و فروش می‌شد (مقدمه، ص ۲۴۷).

۲ . ابن‌ابی اصیبعه در طبقات الاطبا آورده که منکه هندی به کمک ابوحاتم بلخی کتاب زهرها (السموم) راکهع به نام شاناق هندی معروف بوده برای یحیی برمکی از زبان هندی به فارسی ترجمه کرد. (طبقات الاطباء، ص ۴۷۴)

۳ . ابن‌ابی اصیبعه در طبقات الاطبا آورده که منکه هندی به کمک ابوحاتم بلخی کتاب زهرها (السموم) راکهع به نام شاناق هندی معروف بوده برای یحیی برمکی از زبان هندی به فارسی ترجمه کرد. (طبقات الاطباء، ص ۴۷۴)

۴ . رقه شهر آباد و با اسم و رسمی بود در کرانه شرقی فرات در سرزمین جزیره (یعنی جزیره فرات) و قلمرو فرمانروائی عبدالله تمام سوریه و مصر را شامل می‌شد و مرکز فرمانروائی آل‌طاهر در همین شهر رقه بود.

شگفتی مردمان شد و وقتی خبر آن به مأمون رسید و آن را بر او خواندند گفت: «ابوالطّیّب یعنی طاهر در این نامه چیزی را از امر دین و دنیا و رای و تدبیر و سیاست و صلاح کشور و رعیت و حفظ قدرت و طاعت خلفا و استقامت امر خلافت فروگذار نکرده و دستور داد که از آن نسخه‌ها برداشتند و برای والیان و کارگزاران خلافت در اطراف و اکناف فرستادند تا همگی از روی آن عمل کنند[1]

این طاهر سر دودمان فرمانروایانی است که در تاریخ ایران به نام او طاهریان خوانده شده‌اند و نخستین دسته از فرمانروایان ایرانی بودند که حکومتی موروثی و تا حدی مستقل از دستگاه خلافت تأسیس کردند.[2]

این خاندان با این که افرادی از آنها در نوشتن عربی دستی بسیار توانا داشته‌اند ولی همه فارسی زبان بوده و در مجالس خود به فارسی سخن

---

۱ . مقدمه، ص ۳۰۳ ـ ۳۱۱. ابن‌خلدون که همهٔ آن نامه را به سبب اهمیتش نقل کرده دربارهٔ آن گفته «و هذا احسن ما وقفت علیه فی هذه السیاسه» یعنی این نامه بهترین چیزی است که من دربارهٔ این سیاست (کشورداری) بر آن دست یافتم.

۲ . طاهر قریب پنجاه سال خود و فرزندانش در خراسان فرمان راندند. این خاندان اصلاً از مردم پوشنگ خراسان بودند و چون جد اعلای طاهر به نام زریق‌بن ماهان دو ولاء طلحه الطلحات خزاعی بوده از این رو در نسب او گاهی خزاعی بالولاء هم ذکر می‌کنند. مصعب پسر زریق و جد طاهر والی پوشنگ و هرات و مدتی هم کاتب سلیمان‌بن کثیر خزاعی صاحب دعوت بنی‌عباس بود. حسین پدر طاهر هم در پوشنگ می‌زیست و از سوی مأمون به ولایت آنجا منصوب گردید و خود طاهر هم در پوشنگ زاده شد و در آنجا هم نشو و نما یافت و در جوانی هم در همانجا می‌بود تا وقتی که به خدمت مأمون پیوست و از سرداران نامی او شد و به ذوالیمینین ملقب گردید و پس از غلبه بر امین و کشتن او و مسلم ساختن خلافت مأمون از سوی او به فرمانروائی بسیاری از سرزمینهایی که فتح کرده بود منصوب گردید و پیش از آنکه به خراسان منتقل گردد او و فرزندانش در مرکز خلافت به امور مهم خلافت می‌پرداختند و مرکز فرمانروائی آنها در غرب قلمرو خلافت در رقّه بود. طاهر مردی شاعر و مترسل و بلیغ بود مجموعهٔ رسائلی هم در عربی داشته است و به جز این نامهٔ او که در آیین کشورداری به پسرش نوشته و ابن‌خلدون از آن نام برده ابن‌ندیم هم از نامهٔ دیگری از او یاد کرده که وی هنگام فتح بغداد به مأمون نوشته و آن را به بلاغت ستوده است (الفهرست، ص ۱۱۷). «کان عبدالله‌بن طاهر شاعرا مترسلا بلیغا و کذلک ابوه طاهر و لکل واحد منهما مجموع رسائل و رساله طاهربن الحسین الی المأمون عند فتح بغداد مهوره و هی حسنة».

می‌گفته‌اند. آخرین سخنی که در تاریخ از گفتهٔ طاهر نقل شده این عبارت فارسی است که پیش از مرگ خود گفته: «در مرگ نیز مردی واید (= باید)».[۱]

عربی زبان کتابت و فارسی زبان گفتار

از روایتی که احمدبن ابی طاهر طیفور در تاریخ بغداد دربارهٔ مجلسی که در محضر محمدبن طاهر تشکیل شده بوده و شرکت عتّابی شاعر معروف عرب در آن مجلس و سخن گفتن وی به فارسی با دیگر حاضران این مطلب را به خوبی می‌توان دریافت که این وزیران و امیران ایرانی که غالباً از دودمانهای کهن ایرانی بوده‌اند با همهٔ قدرتی که در نوشتن به عربی می‌یافته‌اند باز در خانه و خانواده و در مجالس خود همچنان به فارسی سخن می‌گفته‌اند.[۲]

قلقشندی در بیان علت این که اصطلاحات دیوانی و نام مشاغل رسمی مصر غالباً فارسی است با این که مصر در دوران اسلامی مجاور ایران نبوده نوشته این بدان سبب است که مشاغل دیوانی مصر از مشاغل دیوانی خلافت بغداد تقلید

---

۱. طبری ۱۰۶۳/۳، رویدادهای سال ۲۰۷ هجری.

۲. خلاصه روایت از قول یحیی‌بن الحسن چنین است: «روزی من در رقه نزد محمدبن طاهر بن الحسین بر کنار برکه‌ای نشسته بودم و من یکی از ملازمان او را خواندم و با وی به فارسی سخن گفتم، در این میان عتابی وارد شد او هم که گفت‌وگوی ما را شنید با من به فارسی سخن گفت، به وی گفتم تو را با این زبان چه کار؟ گفت: من سه بار به این شهر آمده‌ام و از کتابهای ایرانی که در گنجینه مرو است چیزها نوشته‌ام، این کتابها از زمان یزدگرد بدین مکان افتاده و تاکنون نیز موجود است ...» (طیفور، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۱۵۷ و ۱۵۸) به نقل احمدامین از او در ضحی‌الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۰، در اینجا این توضیح لازم است که این رقه شهری بوده در مرو که خاندان طاهر در آنجا هم دستگاهی داشته‌اند. عتابی نام کاملش ابوعمرو کلثوم‌بن عمرو بن‌ایوب الثعلبی العتابی، از مردم شام بوده که در قنسرین می‌زیسته. وی در دوران وزیران برمکی در خدمت ایشان بود و پس از ایشان به طاهربن‌حسین سر دودمان طاهریان خراسان پیوست (الفهرست، ص ۱۲۱) وی دبیری خوش قلم بود و فارسی را هم در خدمت این خاندانها به نیکی آموخته بود.

شده و در خلافت بغداد هم غالب سخن اهل آن به فارسی بوده است.[1]

و این امر یعنی آشنا بودن علمای عربی نویس به زبان فارسی تا آن حد شایع و مشهور بوده که وقتی شمس قیس رازی در سال ۶۳۰ هجری کتاب «المعجم فی معاییر اشعار العجم» خود را تألیف می‌کرد در مقدمه آن در بیان علت این که آن کتاب را به فارسی تألیف کرده نه به عربی نوشت: از بهر آنکه هر مستعرب را قوّت ادراک لغت پارسی باشد و هر شاعر پارسی‌گوی را مهارت در لغت عرب نبود[2] و معلوم است که مراد از مستعرب همان عربی‌نویسان پارسی گوی بوده‌اند که زبان عربی را به درس می‌آموخته‌اند و دارای صناعت عربیت بوده‌اند نه ملکه عربیت، و همین مطلب را در نوشتهٔ ابن‌خلدون روشنتر می‌توان یافت. ابن‌خلدون در فصلی از مقدمه خود با عنوان این که بیشتر دانشمندان در اسلام ایرانیان هستند می‌نویسد: «... و اگر کسانی هم از این دانشمندان یافت شوند که از حیث نژاد عرب باشند باز از لحاظ زبان و محل تربیت و استادان ایرانی هستند.[3] و به همین علتها بوده که در آن دوران غالب علمای بزرگ که در شرق عالم اسلامی می‌زیسته‌اند و در تاریخ دانش و فرهنگ اسلامی نام و آوازه‌ای یافته‌اند هرچند ایرانی‌تبار و فارسی زبان هم نبوده‌اند مانند جاحظ و مسعودی و

---

۱. صبح‌الاعشی، ج ۵، ص ۴۵۳. «والسبب فی استعمال الفارسی منها (الالقاب) و ان کانت الفرس لم تلها فی الاسلام ان الخلافه کانت ببغداد و غالب کلام اهلها الفارسية، و الوظائف منقولة عنها الی هذه المملکة ...».

۲. المعجم فی معایر اشعار المعجم، ۱۸ و ۱۹.

۳. مقدمه، ص ۵۴۳. عبارت ابن‌خلدون چنین است: «و ان کان منهم العربی فی نسبته فهو عجمی فی لغته و مرباه و مشیخته، مع ان الملة عربية و صاحب شریعتها عربی». (ص ۵۴۳) کلمه عجم هر چند در لغت به معنی غیر عرب است ولی به تدریج برای ایرانیان علم شده بوده و ابن‌خلدون هم آن را در همین معنی به کار برده و این امر از عبارات دیگر وی در همین زمینه بهتر معلوم می‌شود مانند: «و الحضر لذلک العهد هم العجم او من هم فی معناهم من الموالی و اهل الحواضر الذین هم یومئذ تبع للعجم فی الحضارة و احوالها من الصنایع و الحرف لانهم اقوم علی ذلک للحضارة الراسخة فیهم منذ دولة الفرس» و این عبارت «و لم یقم بحفظ العلم و تدوینه الا الاعاجم و ظهر مصداق قوله صلی الله علیه و سلّم لو تعلق العلم باکناف السماء لنا له قوم من اهل فارس» و این عبارت «فلم یزل ذلک فی الا مصار مادامت الحضارة فی العجم و بلادهم من القرآن و خراسان و ماوراءالنهر». (مقدمه ص ۵۴۳ ـ ۵۴۵).

مقدسی و هم‌ردیفان ایشان فارسی را هم در کنار عربی می‌دانسته‌اند. این را از خلال کتابها و نوشته‌های ایشان و اظهار نظرهائی که دربارهٔ زبان فارسی و کلماتی که از این زبان در عربی راه یافته بوده می‌توان به خوبی دریافت و حتی از آنچه بشاری مقدسی در کتاب احسن التقاسیم دربارهٔ لهجه‌های مختلف فارسی که در مناطق مختلف ایران بدانها سخن می‌گفته‌اند نوشته می‌توان گذشته از فارسی دانی توانائی او را هم در شناخت ویژگیهای لهجه‌های محلی ایران باز شناخت.

از مطالعه کتاب معتبر لسان‌العرب و غالب تفسیرهائی که در آن کتاب دربارهٔ معرّبات از فارسی آمده و همچنین از این امر که مؤلف کتاب گاه برای بیان معنی دقیق یک کلمهٔ عربی معادل فارسی آن را ذکر می‌کند[1] می‌توان این نکته را دریافت که زبان فارسی برای طبقهٔ درس خوانده آن زمان که با کتابی همچون لسان‌العرب سر و کار می‌یافته‌اند زبانی بیگانه و ناآشنا نبوده و گرنه آوردن یک کلمه بیگانه و ناآشنا در تفسیر یک کلمهٔ عربی آن هم در یک لغت‌نامهٔ عربی نه تنها کار لغو و بیهوده بلکه کاری خارج از دائره عقل و منطق به شمار می‌رفته که با کار عالمانه و خردمندانه ابن منظور افریقی مؤلف این کتاب هیچ تناسبی نمی‌داشته. و نظائر این را در لغت‌نامه‌های دیگر عربی نیز می‌توان یافت.[2]

---

۱ . مانند آنچه در لغت‌الهجین نوشته به این مضمون: «و یقال للهجین مخمر بکسر المیم، و هو بالفارسیه بالانی (همچنین اسبهای بد تخمه‌اند که در فارسی آنها را یابو خوانند و مخمر هم در عربی به معنی اسب خرگونه است که در فارسی آن را پالانی می‌گفته‌اند یعنی اسبی که مانند خر باید بر آن پالان نهاد نه زین. و دیگر لغت حماره است که آن را چنین معنی کرده «هی ثلاثه اعواد لیشد بعض اطرافها الی بعض و یخالف بین ارجلها تعلق علیها الادواه لتبرد الماء و یسمی بالفارسیه اسهبای (سه پای یا سه پایه)»، (لسان العرب در حمر، ج ۴، ص ۲۱۰). و دیگر این عبارت: «و فرس اصفر و هو الذی یقال له بالفارسیة زرده»، (لسان).

۲ . مانند آنچه در معنی کلمه «الیارق» در صحاح و معیار و قاموس به این عبارت آمده است: «الیارق الدستنبد العریض یعنی یارق دست بند پهن است. (یارق خود معرب کلمه یاره و عربی آن سوار است)، المعرب جوالیقی زیرنویس ص ۳۵۷ در تعلیقات احمدمحمد شاکر بر کلمه

←

و از همین قبیل است کار مسعودی دربارهٔ تقسیم اقلیمهای هفت‌گانه به ستاره‌های هفت‌گانه که در هیأت قدیم معمول بوده مسعودی هر یک از اقلیمهای هفت‌گانه را با ستاره‌ای که بدان منسوب است ذکر کرده و طبق معمول نام عربی هر یک از این ستاره‌ها را هم به عربی آورده ولی به همان اکتفا نکرده بلکه نام فارسی آن ستاره‌ها را هم در کنار نام عربی به صورتی ذکر کرده که گوئی آنها هم مانند نامهای عربی معروف و متداول بوده[1] و یاقوت هم که درمقدمه معجم‌البلدان تقسیم زمین را به اقلیمها با تفصیل بیشتر و بر طبق اقوال مختلف آورده دربارهٔ یکی از این آراء که آن را از ابوریحان بیرونی بر حسب رای «اهل الریاضه والحکمهٔ والتنجیم» نقل کرده که منطبق با همان تقسیمی است که مسعودی ذکر کرده نام همان ستارگان را هم آورده با این فرق که در این تقسیم یاقوت نسبت هر یک از این اقلیمها را به هر یک از ستارگان بر حسب رای ایرانیان و رومیان هم که گاه با هم مختصر فرقی دارند ذکر کرده ولی در نام ستارگان تنها نامهای عربی و فارسی آنها را ذکر کرده و از نام رومی آنها سخنی نگفته[2] و این می‌رساند که آنچه برای علمای آن زمان مانوس و آشنا بوده همان دو زبان عربی و فارسی بوده نه زبان دیگر.

و به همین سبب است که آنچه علمای عربی‌نویس سلف دربارهٔ زبان فارسی و تفسیر معربات فارسی در عربی نوشته‌اند غالباً صحیح‌تر و استوارتر از آن چیزی است که علمای عربی‌نویس در دوره‌هائی که پیوندهای قدیم گسسته است نوشته‌اند و آثار آن را در نوشته‌های برخی از علمای معاصر

← «الیارق» نیز دیده شود. یا آنچه در قاموس فیروزآبادی در ماده یارق به این عبارت آمده: «و العروق الصفر نبات للصباغة، فارسیة زردچوبه» کلمه الاعبر باریس که آن را رومی نوشته به این گونه معنی شده: «الامبر باریس و الانبر باریس و البر باریس الزرشک و هو حب حامض رومیه».

۱ . التنبیه والاشراف، ص ۳۳.

۲ . معجم البلدان، ج ۱ / ص ۲۹ تا ۳۵.

عرب به خوبی می‌توان یافت[1].

۱. برای نمونه:

۱ ـ مسعودی در جائی که مراتب و مناصب ایرانیان را در دولت اکاسره همچون موبذ و اسپهبد و بزرگفربدار و دبیربد و هوتخشه‌بد می‌شمارد و هر کدام را به عربی معنی می‌کند معنی دبیربد را هم حافظ الکُتّاب نوشته یعنی رئیس کاتبان (التنبیه والاشراف، ص ۱۰۴) و مرحوم احمد زکی پاشا از دانشمندان اخیر مصر که کتاب التاج منسوب به جاحظ را با دقتی عالمانه تصحیح و چاپ کرده در تفسیر همین کلمه دبیربد که در کتاب التاج هم آمده به استناد تفسیر مسعودی که آن را به غلط حافظ الکِتاب خوانده دبیربد در اصل دبیرید بوده مرکب از یک کلمه فارسی دبیر به معنی کاتب و یک کلمهٔ عربی ید به معنی دست که معنای آن می‌شود «کاتب الید» یعنی کسی که با دست می‌نویسد. و علت این تردید را هم‌چنین می‌نویسد که در فرهنگهای فارسی معنائی برای این کلمه که موافق با گفتهٔ مسعودی نباشد نیافته. (کتاب التاج زیرنویس صفحه ۷۷) و از همین قبیل است کلمات فارسی دیگری در همان کتاب که آنها هم در مقاله «کتاب التاج للجاحظ و علاقته بکتب تاجنامه فی الادب الفارسی الساسانی» از نویسنده این سطور که در مجله «الدراسات الادبیه» سال اول، بیروت ۱۳۳۸ هجری شمسی، ۱۹۵۹ میلادی) زیر عنوان «استدراکات و تعلیقات» ص ۵۹ ـ ۶۷ به چاپ رسیده، ذکر شده است.

۲ ـ آقای احمد محمد شاکر مصحح کتاب المعرب جوالیقی که در سال ۱۳۶۱ هجری قمری در چاپخانهٔ دارالکتب المصریه چاپ رسیده چنانکه از تعلیقات وی بر این کتاب برمی‌آید یکی از علمای لغت عربی و از محققان صاحب نظر در این لغت به شمار است و آنچه مرحوم دکتر عبدالوهاب عزام در مقدمه این کتاب در معرفی وی نوشته که «هر صفحه‌ای از این کتاب نمودار کوششی است که آن محقق در بحث و بررسی از مراجع این کتاب به عمل آورده و رنجی است که در این راه بر خود هموار ساخته و دقتی است که در ضبط کلمات و ارجاع آنها به اصول و مراجع آنها به کار برده است مبالغه و گزاف نیست. اینها خصوصیاتی است که در این کتاب دیده می‌شود.

ولی همین استاد در تحقیق کلماتی که در کتاب آمده و غالباً از کلمات فارسی عربی شده هستند تا آنجا که مطلب به نقل اقوال گذشتگان ارتباط می‌یابد، همچنان عالمی با دقت و صاحب اطلاع می‌نماید ولی در جائی که به داوری بین اقوال مختلف می‌پردازد به سبب ناآشنائی وی به زبان فارسی از این مقام فرومی‌افتد و گهگاه در این زمینه نظرهائی ابراز می‌دارد که شایستهٔ عالمی چون او نمی‌نماید. مرحوم دکتر عبدالوهاب عزام استاد دانشگاه قاهره که گذشته از تبحر وی در زبان و ادب عربی از استادان به نام زبان و ادب فارسی در آن دانشگاه بود. در همان مقدمه خود در اشاره به این جنبه از تحقیقات وی نوشت «اگر استاد ناشر در پاره‌ای از مسائل به کسی که آشنا به زبان فارسی یا زبانهای سامی بود مراجعه می‌کرد

←

نقش ایرانیان در دوران انتقال از ادبیات جاهلی به ادبیات غنی قرنهای نخستین اسلامی

از آنچه گذشت می‌توان به این نتیجه رسید که نه تنها در تاریخ ادبیات ایران یک دورهٔ بسیار مهم که خط وصلی بین ادبیات و فرهنگ قدیم ایران و دوران اسلامی آن باشد یعنی همین دورانی که ما آن را دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی نامیده‌ایم از قلم افتاده، در تاریخ ادبیات عربی نیز برای درک تحولات تاریخی آن و به عنوان خط وصلی بین ادبیات جاهلی و زبان غنی و پرمایه قرنهای نخستین اسلامی جای چنین دوره‌ای خالی است. دوره‌ای که اساس تحقیقات در آن باید بر محور اسلام و گرایش اسلامی ایرانیان قرار گیرد و از تاریخ و جغرافیای ایران و به خصوص تاریخ اجتماعی و فرهنگی این سرزمین و جغرافیای انسانی آن بیگانه نماند.

← می‌توانست در سنجیدن بین نظریه‌های مختلف و ترجیح یکی از آنها بر دیگری داوری صاحب‌نظر باشد و تفسیر و تعلیقی که بر بعضی کلمات نوشته استوارتر و به صواب نزدیکتر باشد. مرحوم دکتر عزام چند نمونه از این گونه تفسیرهای ناصواب را ذکر کرده و با مطالعهٔ دقیق‌تر کتاب می‌توان نمونه‌های دیگری را هم بر آنها افزود. از آن جمله تعلیق وی را بر نافجه و جمع آن نوافج المسک در ص ۳۴۱، ۳۴۳ و همچنین نسبت خطا دادن وی را بر صاحب صحاح اللغة و قاموس و معیار که در معنی «الیارق» معرب «یاره» که آن را به عربی «الجباره» معنی کرده‌اند و در تفسیر جباره هم نوشته‌اند «و هو الدستبند العریض» در ص ۳۵۷ و ۲۳۷ که ناشی از عدم آشنائی وی با معانی مختلف دستبند در فارسی است.

۳ ـ مرحوم دکتر طه حسین از استادان صاحب نام مصر در دوران اخیر بود که در بسیاری از مسائل مربوط به تاریخ و ادبیات عربی نظرهائی غالباً جسورانه ابراز می‌کرد و به همین سبب هم در میان جوانان نوطلب نام و آوازه‌ای داشت. گرچه در گفته‌های وی غالباً جنبه خطابی بر جنبه تحقیقاتی آنها می‌چربید ولی باز در آنچه صرفاً مربوط به زبان و ادب عربی می‌شد به سبب احاطه‌ای که بر آن زبان داشت غالب نظرهای وی مقرون به صواب می‌نمود ولی در آنچه در زبان و ادب فارسی با فرهنگ ایران و زبان فارسی ارتباط می‌یافت نظرهای وی غالباً مانند آنچه دربارهٔ «عبدالحمید کاتب» خواهد آمد دربارهٔ این نظرها سخن خواهد رفت در اینجا تکرار نمی‌شود.

این که برخی از تاریخ‌نویسان قدیم رویداهای مهم تاریخ قدیم این منطقه حتی جاهائی را هم که در قلمرو فرمانروائی مستقیم ایران نبوده‌اند در زمینهٔ اصلی تاریخ ایران ذکر کرده‌اند بر حسب اتفاق یا یک تفنن تاریخ نگاری نبوده، آنچه در آن تاریخها آمده بازتابی بوده از آنچه در افواه و اذهان مردم این منطقه می‌گشته و در گفته‌ها و نوشته‌های آنها منعکس می‌شده و آن هم بدان سبب بوده که دولت ایران در طی قرنها همواره بزرگترین و پایدارترین و پرآوازه‌ترین دولت این منطقه به شمار می‌رفته و به همین عنوان هم در گفته‌ها و نوشته‌های مردم جائی شناخته شده داشته بنابراین طبیعی بوده که رویدادهای مهمی که قابل ذکر بوده با تاریخ شاهان ایرانی که جای شاخصی در تاریخ داشته‌اند سنجیده می‌شود.

مثلاً در تاریخها رسالت هود را به قوم عاد و رسالت صالح را به قوم ثمود در زمان پادشاهی جم و رسالت ابراهیم را در زمان منوچهر و همچنین سلطنت شمربن‌الاملوک و پسرش را در یمن در زمان منوچهر و از سوی او نوشته‌اند. و به نوشته همین تاریخها در زمان پادشاهی کیقباد بوده که بنی‌قحطان سلطنت خود را در سرزمین یمن بنیاد گذاردند. و فرمانروائی اقرن بن ابی المالک (تبع دوم) در یمن در پادشاهی بهمن بن اسفندیار بن گشتاسب و فرمانروائی پسر این اقرن یعنی ذوجیشان بن اقرن در زمان دارا پسر همین بهمن و جانشینان او بوده است[۱].

طبری پس از ذکر چند تن از پادشاهان یمن در زمینهٔ تاریخ منوچهر گوید: «علت این که من پادشاهان یمن را در این موضوع ذکر کردم این است که عده‌ای معتقدند که رائش در زمان منوچهر پادشاه یمن بوده و پادشاهان یمن کارگزاران پادشاهان ایران بودند و فرمانروائی آنها در آنجا از سوی ایشان بوده است»[۲].

و همو دربارهٔ مرگ موسی بن عمران گوید تمام مدت عمر موسی یکصد و بیست سال بود که از آن مدت بیست سال آن در سلطنت فریدون بود و یکصد

---

۱. تفضیل بیشتر را در باب هشتم از تاریخ حمزه اصفهانی که مطالب آن را از تاریخ یمن نقل کرده خواهید یافت.

۲. طبری ۱/۴۴۲.

سال آن در سلطنت منوچهر و تمام دوران بعثت پیغمبری او در زمان سلطنت منوچهر بود[۱] و این نمونه‌ها در تاریخهای قدیم کم نیستند.

حال اگر با این سابقه و با توجه به مطالبی که در همین گفتار اجمالاً به آنها اشاره شد، تاریخ پیش از اسلام عربها و سرزمینهای عرب‌نشین در زمینهٔ اصلی تاریخ سیاسی دوران ساسانی و آنچه را به نام ادب جاهلی روایت می‌شود با توجه به تاریخ فرهنگ و تمدن ایران مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد مسلم است که نتایج حاصل از آن خیلی پربارتر و چهرهٔ آن دوران خیلی روشن‌تر از آنچه هم اکنون هست جلوه‌گر خواهد شد.

دوران اسلامی هم خارج از مسیر کلی تاریخ این منطقه نبوده است. در این دوران هم سرزمین ایران و مردم آن با اثری که در تحول علمی و فرهنگی اسلام و به تبع آن در تحول زبان و ادب عربی داشته‌اند، هرگاه در تاریخ ادبیات عربی قرنهای نخستین اسلامی و به قول ابن خلدون تا حملهٔ مغول از اسلام و از گرایش اسلامی و ایرانیان به عنوان دو عامل اساسی در تحول علمی و ادبی زبان عربی یاد نشود و این دو عامل چنانکه در خور اثر عظیم آنان در این زبان است مورد بررسی قرار نگیرد بسیاری از پرسشهائی که در این زمینه برای صاحب‌نظران مطرح می‌شود بی‌پاسخ خواهد ماند، زیرا برای آن تحولات نمی‌توان یک توجیه عربی صرف یافت.

این که تصور شود که گسترش زبان عربی در ایران و دگرگونیهای علمی و فرهنگی آن در این سرزمین نتیجه فتوحات عربی و به تعبیر جدید تاسیس امپراطوری عربی و از مقولهٔ تحمیل زبان قوم غالب بر مغلوب بوده و هر آنچه هم از علوم و معارفی که در طی دوران شکوفائی اسلام در این سرزمین بوجود آمده دست آورد همان امپراطوری و محصول اندیشه و ذوق عربی بوده تصوری است باطل و با واقعیات تاریخی ناسازگار و برای محققانی هم که اساس تحقیقات خود را بر این فرض نهند بسیار گمراه کننده.

---

۱. طبری ۵۰۶/۱.

رابطه فرهنگی ایرانیان با زبان عربی

برای آنچه در اصطلاح نویسندگان حکومت عربی یا به تعبیر برخی از آنان امپراطوری عربی خوانده می‌شود در تمام تاریخ اسلام جز خلافت اموی که به قول جاحظ اعرابی بود مصداقی نمی‌توان یافت و این حکومت هم پیش از آن که زبان عربی در میدان تالیف و ترجمه گام نهد و حتی قواعد صرف و نحو اشتقاق آن استخراج و تدوین گردد یا در زمینهٔ شعر و شاعری هم که قوام زبان عربی بر آن بوده به پیشرفتی نایل آید، جای خود را به حکومتی دیگر داد که اگر هم به تمام معنی اسلامی نبود عربی صرف هم نبود بلکه به قول جاحظ اعجمی خراسانی[1] و به قول ابوریحان بیرونی خراسانی و شرقی بود[2] و به هر حال هر چه بود ایرانیان هم که در این دوران بزرگترین جامعهٔ اسلامی غیرعربی بودند در آن از لحاظ سیاسی سهمی داشتند و از لحاظ فرهنگی شاخص بودند و گسترش زبان عربی و تحکیم مبانی لغوی و ادبی آن هم در همین دوران و در همین سرزمین صورت گرفت نه در دوران پیش از آن و نه در جای دیگر. و دربارهٔ رواج زبان عربی هم به عنوان زبان قوم غالب چنانکه پیش از این گذشت در ایران نه تنها چنین امری صورت نپذیرفت بلکه درست عکس آن اتفاق افتاد و طوائف و قبائل و گروههای عربی که به مناطق مختلف ایران مهاجرت کرده بودند به تدریج زبان و قومیت خود را از دست دادند و در جامعهٔ فارسی زبان ایران تحلیل رفتند.

این فرض از آن رو باطل و خلاف واقع و گمراه کننده است که برای پذیرش آن باید به فرضهائی نه تنها خلاف واقع‌تر بلکه خلاف عقل و منطق نیز

---

۱. جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۲۰۶.

۲. بیرونی، الاثارالباقیه، ص ۲۱۳، وی در جائی که به گفته‌های منجمان زردشتی و پیش‌گوئی ایشان دربارهٔ بازگشت دولت ایرانیان اشاره کرده و از تطبیق ایشان نشانه‌هائی را که در ادوار و قرانات آورده‌اند با دولت دیلمیان سخن رانده گوید: «من نمی‌دانم چگونه دولت دیلمیان را همان دولت موعد دانستند در صورتی که دلائل ایشان بر دولت بنی‌العباس راست‌تر می‌آید. دولت بنی‌العباس هم دولتی خراسانی و شرقی است».

توسل جست مثلاً فرض نمود که با حملهٔ اعراب به ایران و مهاجرت دسته‌جمعی و سکونت ایشان در داخلهٔ ایران مردم این سرزمین هم زبان و ملیت خود را از دست دادند و عرب یا عربی زبان شدند؛ برای پذیرفتن چنان فرضی چنین فرض نامعقول ضرورت دارد چه تا وقتی چنین نشود نمی‌توان کسانی همچون ذکریای رازی و ابن‌سینا و بیرونی و صدها دانشمند دیگر از این قبیل را عرب یا عربی زبان شمرد و به این سؤال هم پاسخ نداد که قبائل و طوائفی که خود پس از مدتی کم و بیش کوتاه یا بلند زبان و قومیت عربی خود را در این سرزمین از دست دادند و ایرانی و فارسی زبان شدند چگونه توانستند جامعهٔ ایرانی را عرب یا عربی زبان گردانند.

از این گونه سؤالها که برای آنها بر اساس این گونه فرضها نمی‌توان پاسخی خردپذیر یافت بسیار است، و یکی از علل عمدهٔ آن این است که تاریخ آن دوران در روزگار ما به عللی که شرح آنها خارج از موضوع این مقال است از بستر واقعی و طبیعی خود خارج شده و در بستری پنداری و غیرواقعی افتاده است و به همین جهت است که برخی از مظاهر علمی و فرهنگی آن دوران در نظر برخی از محققان عجیب و نامأنوس جلوه می‌کنند.

زبان عربی در ایران از همان زمان که ایرانیان با اسلام آشنا شدند و این زبان را به عنوان زبان دینی خود برگزیدند و به شرحی که گذشت اهل علم و معرفت ایشان به تحقیق درباره اصول و قواعد این زبان و تألیف و تدوین به آن پرداختند دیگر در این زمینه آن چنان رابطه‌ای با حکومت عربی نداشت که وضع آن حکومت و نشیب و فراز آن در وضع این زبان اثری داشته باشد و به همین سبب است که پس از ضعف دستگاه خلافت و زوال قدرت اعراب گسترش و پیشرفت زبان عربی در ایران نه تنها از میان نرفت بلکه بیشتر گردید و بر مایهٔ علمی و فلسفی آن بسی افزود و در مراکز علمی و فرهنگی ایران پناهگاهی استوارتر یافت.

اصولاً وابسته ساختن زبان عربی اسلامی و پیشرفت و گسترش آن را به

حکومت و قدرت اعراب و مبالغه در آن تا حدی که اگر خلاف آن در مسیر تاریخی مشاهده شود امری عجیب به نظر آید خلاف واقع است. زبان عربی اسلامی و همچنین تلاش و کوشش اهل علم و قلم ایران در تحکیم مبانی و تقویت علمی و ادبی آن در این محدوده نمی‌گنجد، بستر طبیعی این زبان در این دوران اسلام و برای ایرانیان گرایش اسلامی ایشان است و در این بستر تاریخی است که همهٔ رویدادهای تاریخی آن طبیعی و معقول به نظر می‌رسد. این امر را می‌توان از همان آغاز کار که خلافت اسلامی از تعصبات شدید قومی رها گردید و جنبهٔ اسلامی به خود گرفت در همهٔ مظاهر علمی و فرهنگی این زبان به وضوح دید.

نفوذ وزیران و دبیران ایرانی در دربار خلافت

شاید بی‌مورد نباشد که برای روشن شدن مطلب به این نکته هم توجه شود که هرچند مرکز خلافت کانون نشر و پیشرفت زبان و ادبیات عربی بوده ولی در همان کانون هم غالباً اثر وزیران و دبیران و سایر بزرگان دربار خلافت که غالباً ایرانی و به قول قلقشندی فارسی‌زبان بوده‌اند در تشویق عالمان و ادیبان و شاعران خیلی کمتر از خلفا نبوده و حتی در برخی دوره‌ها سهم ایشان در تشویق علما و دانشمندان و شاعران عربی زبان از خلفای معاصر خود نیز بیشتر بوده است.

در نخستین دورهٔ عصر عباسی که آن را دورهٔ نفوذ فارسی شمرده‌اند[۱] خاندانهای بسیاری را در دربار خلافت می‌یابیم که گذشته از این که خود در زبان و ادبیات عربی و همچنین در رشته‌هائی از دانش از سرآمدان روزگار خود بوده‌اند از مشوّقان علما و دانشمندان و شاعران و ادیبان عربی نیز بوده‌اند، این مطلب را در شرح‌حال خاندانهائی همچون برمکیان و طاهریان و سهل سرخسی و نوبخت و بنی‌شاکر و خاندان منجم و خاندانها یا افراد بسیار دیگری از این رده

---

۱. زیدان، تاریخ اداب اللغه العربیه.

می‌توان یافت به خصوص در آنچه به نقل علوم و معارف از زبانهای دیگر به زبان عربی ارتباط می‌یابد که با کوششی که در این راه به کار برده‌اند بر غنای علمی و فلسفی این زبان افزوده و آن را در این زمینه‌ها توانا و پرمایه ساخته‌اند و در تشویق شعرا و فضلای عرب نیز آن اندازه دست و دل باز بوده‌اند که اگر مدائحی که از سوی این شاعران در حق آنان گفته شده و به خصوص آنچه دربارهٔ برمکیان چه در زمان حیات یا پس از کشته‌شدن آنان گفته شده جمع گردد شاید دست کمی از آنچه در حق خلفای آن زمان گفته شده نداشته باشد اگر بر آنها فزونی نباشد. این امر در تاریخ ادبیات عربی معروف و شناخته شده است ولی در دوره‌های بعد هم که به این عنوان کُلّی؛ عصر نفوذ فارسی خوانده نشده باز همین وزیران و دبیران و خاندانهای ایرانی را در تشویق شاعران عرب دستی توانا و حتی در بعضی دوره‌ها ذکری فزونتر از خلفای زمان خود خواهیم یافت. بهترین نمونهٔ این تشویقها ستایشهای شاعران ستایشگر است که خود بازتابی از همان تشویقها و بذل و بخششهائی است که در این راه به کار رفته.

در فاصلهٔ میان مأمون و معتضد مصادف با ظهور سه تن از بزرگترین شعرای عرب یعنی ابوتمام و بحتری و ابن‌رومی است. ابوتمام در سال ۲۳۰ یا ۲۳۱ هجری و ابن رومی در سال ۲۸۳ هجری و بحتری در سال ۲۸۴ هجری درگذشته‌اند. این سه شاعر هر سه از شاعران ستایشگر بوده‌اند یعنی مدح بزرگان می‌گفته‌اند و صله و انعام دریافت می‌داشته‌اند. حال اگر قصائد این سه شاعر را از این نظر بررسی کنیم این تحول را در آنها خواهیم یافت.

ابوتمام ستایشگر معتصم خلیفهٔ عباسی بود و بیشتر قصائدش در مدح این خلیفه و برخی از بزرگان عرب بود. او را در مدح وزیران و امیران ایرانی هم مانند خاندان وهب و عبدالله‌بن طاهر و خاندان سهل سرخسی (حسن و فضل) قصائدی است که به پای قصائدش در مدح خلیفه رجال عرب نمی‌رسد[1] بحتری با آنکه ستایشگر متوکل عباسی بود و قصائد بسیاری هم در مدح او سروده ولی

---

۱. امراءالشعرا لعربی، ص ۱۴۵.

قصائدی که در مدح بزرگان ایرانی مانند خاندان حسن‌بن مخلّد، و ابراهیم‌بن المدبر، و خاندان سهل حسن و فضل وزیران مأمون، و پسر یزدادبه وزیر مستعین، و شاه‌بن میکال و ابوالعباس پسر بسطام و اسماعیل نوبخت و خاندان دینار ـ سروده بیش از مدائحی است که دربارهٔ امرای عرب گفته است.[۱]

ولی ابن‌رومی را دربارهٔ خلفا شعر قابل ذکری نیست بلکه بیشتر ممدوحان وی خاندانهای ایرانی هستند مانند خاندان وهب، و خاندان طاهریان و خاندان منجم و به ویژه علی‌بن یحیی‌بن منجم، و خاندان مدبّر و خاندان نوبخت.[۲]

ایرانیان حامیان زبان عربی به عنوان زبان دینی اسلامی

آخرین خلیفه‌ای که نامی از وی به عنوان ممدوح در دیوان شاعری برده شده الراضی بالله خلیفه عباسی است که در سال ۳۲۲ به خلافت نشسته[۳] و این بدان معنی است که از این پس دیگر خلافت عباسی پناهگاهی برای زبان عربی و مشوقی برای شعرای عرب نیست و از این تاریخ نشانی زبان و ادب عربی را باید در فارس و خراسان و شکوفائی آن را باید در نهضت ایرانی یافت و به خصوص در آنچه راجع به عصر ۱۵۰ ساله پیشرفت علوم در اسلام در سلطنتهای مستقل ایران گفته شد (به مقاله ابوریحان و گفته بتورسکی دربارهٔ فاصله بین سلطه اعراب و ترکهای سلجوقی مراجعه شود.)

از این تاریخ باید نشانی حامیان زبان عربی را به عنوان زبان دینی اسلامی در دولتهای ایرانی در فارس و خراسان و گرگان و سایر مراکز علمی و فرهنگی ایران جستجو کرد و شکوفائی آن را هم باید در شکوفائی علوم و فرهنگ اسلامی در نهضت ایرانی که از خراسان سرچشمه می‌گرفت یافت.

دربارهٔ نهضت ایرانی در قرنهای نخستین اسلامی و اثری که آن نهضت در

۱. امراءالشعر، ص ۱۹۲.
۲. امراءالشعر، ص ۲۳۱ ـ ۲۳۲.
۳. امراءالشعر، ص ۱۰.

پیشرفت و گسترش فرهنگ اسلامی و زبان عربی داشته است در جای دیگر[۱] مطالبی گفته شده که در اینجا به یکی دو نکته آن اشاره می‌کنم:

یکی آنکه نهضت علمی و ادبی اسلام هرچند در بغداد مرکز خلافت عباسی شروع شد ولی دورهٔ نضج و کمال و گسترش آن مقارن بوده با دوره‌هائی که خلافت بغداد رو به ضعف نهاده و عامل مؤثر در اداره سرزمینهای شرقی خلافت که مرکز این نهضت بوده حکومتهای محلی ایرانی بوده‌اند و علاوه بر بغداد که خود در این دوره‌ها نیز عملاً تابع یکی از این حکومتها بوده (دولت آل‌بویه) مراکز علمی دیگری هم در مناطقی از ایران مانند فارس و ری و طوس و نیشابور و خراسان و جاهای دیگر به وجود آمده بود که در گسترش دانش و ادب اثر بسیار داشتند.

برخی از محققان[۲] همین ضعف خلافت و تعدد مراکز قدرت را در داخلهٔ ایران مهمترین عامل این شکفتگی علمی دانسته‌اند که در تاریخ فرهنگ اسلامی و به تبع آن زبان عربی رخ نموده و آن دوران را از لحاظ فرهنگی دوران طلائی اسلام ساخته است. به نظر اینان «مدت زمانی را که از یک طرف ضعف و سستی خلافت مرکزی بغداد آن را از لحاظ سیاسی و اداری تا سرحد انحلال کشانده بود و از طرف دیگر هنوز قبائل ترک هم از مرزهای شرقی به داخلهٔ ایران راه نیافته بودند یعنی در فاصلهٔ ۱۵۰ سال یا بیشتر که قدرت سیاسی و اداری و تا حدی هم علمی در دست دولتهای کوچک محلی ایران بوده زمینه برای پیشرفت

---

۱. در خطابه‌ای با عنوان «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان ابوریحان و پس از آن» در کنگره جهانی ابوریحان بیرونی منعقد در تهران در سال ۱۳۵۲ که در یادنامه بیرونی «مجموعهٔ سخنرانیهای فارسی، که آن را شورای عالی فرهنگ و هنر در سال ۱۳۵۳ منتشر ساخته است از ص ۱-۲۵ به چاپ رسیده.

۲. مینورسکی در مقاله مربوط به زندگی ابن‌سینا که ترجمهٔ عربی آن در دائرةالمعارف عربی چاپ دانشگاه لبنان ج ۳، ص ۲۱۸ بیروت ۱۹۶۰ میلادی و ترجمه فارسی آن در مجله دو زبانی الدراسات الادبیه سال ۲، شماره ۳، بیروت ۱۳۳۹ هجری شمسی، ۱۹۶۰ میلادی با عنوان (ابن‌سینا چند نکته دربارهٔ زندگی و اصل و نبار او) منتشر گردید.

علم و دانش از هر زمان دیگر در تاریخ اسلام آماده‌تر بوده است. این دوره را که از نظر فرهنگی دارای دو ویژگی، یکی تعدد مراکز فرهنگی و دیگری آزادی نسبی عقل در اعمال حقوق خود خارج از یوغ مذهب، شناخته‌اند و نمایندهٔ آن را در بهترین صفات و مزایایش دو شخصیت عظیم و هم روزگار یعنی بیرونی و ابن‌سینا می‌دانند از آن رو دورهٔ نهضت ایرانی خوانده‌اند که در همین دوره بوده که اندیشهٔ استقلال در خراسان مایه گرفته و به تدریج در همه ایران گسترش یافته و تا آذربایجان و بین‌النهرین هم پیش آمده و خود باعث پاگرفتن دولتهای محلی ایرانی گردیده که یکی از نتایج آن رستاخیز زبان فارسی و بوجود آمدن حماسهٔ بزرگ ملی ایران یعنی شاهنامه به دست فردوسی گردیده است.

و آنچه در این نهضت ایرانی قابل تأمل است این است که این نهضت در همان حال که باعث رستاخیز زبان فارسی گردیده زبان و فرهنگ عربی را هم به عنوان زبان و فرهنگ دینی خود در کنف حمایت خود گرفته و آن را رونق بخشیده. و بر سرمایهٔ علمی و ادبی آن بسی افزوده که نمونه‌هائی از آن را در یتیمة‌الدهر ثعالبی می‌توان دید. و این برحسب تصادف و اتفاق نبوده که بزرگترین نمایندهٔ رستاخیز زبان فارسی یعنی فردوسی در همان دوره و همان منطقه به ظهور می‌رسد که بزرگترین اندیشمندان عالم اسلام همچون ابن‌سینا و بیرونی شاهکارهای فکری خود را به‌زبان عربی تدوین می‌کنند. (یادنامهٔ بیرونی، ص ۱۷-۲۱)

با توجه به آنچه گذشت بهتر می‌توان به این نکته پی برد که چگونه زبان عربی در دوران اسلامی در سرزمین ایران که اکنون یکی از بزرگترین سرزمینهای اسلامی و از لحاظ فرهنگی غنی‌ترین آنها به شمار می‌رفت و در مهد زبان فارسی بالیده و گسترش یافته و پیوستگیهای لغوی و فرهنگی آن با زبان فارسی به صورتی درآمده که به ندرت می‌توان دو زبان نا هم‌ریشه را در تاریخ نشان داد که بدین‌سان که فارسی و عربی را در دوران اسلامی حاصل گردید چنین با هم پیوسته و از لحاظ محتوای فکری و فرهنگی آمیخته و منسجم گردند، آمیختگی و انسجامی که در زمینهٔ تحقیقاتی به خصوص اگر مربوط به تحقیق در تحولات

تاریخی و فرهنگی باشد تفکیک آن دو را از یکدگر اگر ناممکن نسازد بسیار دشوار خواهد نمود.

اثر متقابل فارسی و عربی در یکدیگر

پیش از اسلام زبان عربی آنچه را از کلمات و تعابیر از زبان فارسی می‌گرفت یا از راه ایرانیان مقیم عربستان یا کاروانهای بازرگانی که در سرزمینهای عربی در آمد و رفت بودند یا از طریق بازرگانان یا قبایل عرب که در مجاورت ایران می‌زیسته و در مناطق فارسی زبان آمد و رفت داشتند و یا از طرق محدود دیگری که معمول آن زمان بود صورت می‌گرفت و در هر حال دائره آن نسبت به نیازهای محدود زندگی عربی چندان گسترده نبود ولی در دوران اسلامی زبان عربی در قلمرو زبان فارسی با این زبان هم‌عنان گردیده بود و هر دو به عنوان زبان اسلامی حامل یک پیام می‌بودند، و در این محیط تازه زبان عربی با اشیاء و مفاهیمی برخورد می‌کرد که برای آن تازگی داشت و کلمات و تعابیری را از زبان فارسی به صورت تعریب یا ترجمه در خود می‌پذیرفت که تا آن زمان در آن زبان سابقه نداشت، یا واسطهٔ همین زبان فارسی با جنبه‌هائی از تمدن و فرهنگی گذشته این سرزمین آشنا می‌شد که قبلاً با آنها آشنا نبود و به همین سبب بود که زبان فارسی مهمترین زبانی گردید که بزرگترین اثر را در زبان عربی بر جای گذاشت همچنان که زبان عربی هم مهمترین زبانی گردید که بزرگترین اثر را در زبان فارسی برجای گذاشته است. و به همین سبب است که تحقیق در تحولات لغوی و فرهنگی هر یک از این دو زبان بدون آشنائی با زبان دیگر خالی از نقص و نارسائی نخواهد بود. میان زبان فارسی و عربی فرقی هست که باید بدان توجه شود و چون این فرق را در یکی از مجالس بحث و بررسی که در تلویزیون لبنان برای بحث در همین موضوع تشکیل شده بود در پاسخ یکی از استادان ادبیات عرب دانشگاه لبنان بیان کرده‌ام بهتر آن می‌دانم که آن قسمت از سؤال و جوابی را که مربوط به همین موضوع است از

آن صورت جلسه که چاپ شده است در اینجا نقل کنم.

سؤال: شما چه در سخنرانیها و چه در نوشته‌های خود پیوسته بر این نکته تکیه می‌کنید که آموختن زبان و ادبیات فارسی برای درک بهتر زبان و ادبیات عربی لازم و برای تحقیق در فرهنگ و ادب عربی ضروری است و به همین جهت هم در دانشگاه لبنان زبان و ادب فارسی در رشتهٔ ادبیات عرب جزء دروس اساسی و اجباری شده، چون این مطلبی است تازه و احتیاج به توضیح بیشتری دارد ممکن است بفرمائید که شما برای تأیید این نظر خود چه دلائلی دارید؟

جواب: این مطلب صحیح است که من در نوشته‌ها و گفته‌های خود بر این مطلب تکیه می‌کنم ولی این نظریه‌ای نیست که من آن را به وجود آورده باشم، بلکه مطلبی است که تحقیقات و پژوهشهای لغوی و تاریخی و ادبی آن را بر ما تحمیل می‌کند، و من یقین دارم که هرقدر دامنهٔ تحقیقات تاریخی و علمی در این دو زبان و به خصوص در زبان عربی گسترش یابد و پیوستگی تاریخی آن با زبان و ادب فارسی آشکارتر گردد این مطلب مسلم‌تر خواهد گردید. زیرا این دو زبان از لحاظ فرهنگ و ادب به اندازه‌ای به هم پیوسته‌اند که تفکیک آنها در زمینه تحقیقاتی مشکل به نظر می‌رسد و در همه مؤسسات علمی و خاورشناسی هم فارسی و عربی تقریباً یک زمینه تحقیقاتی را تشکیل می‌دهند. مثلاً از نظر لغوی کسی که بخواهد در رشته زبان و ادبیات عربی تخصص حاصل نماید و اصول کلمات و تحولات آنها را تشخیص دهد همان احتیاج را به دانستن زبان فارسی دارد که داوطلب تخصص در زبان و ادبیات فارسی به آموختن زبان عربی دارد. صحیح است که اثر زبان عربی در فارسی هم نمایان‌تر و هم بیشتر است، ولی این امر در اصل موضوع تغییری نمی‌دهد زیرا این ضرورتی را که ما برای آموختن زبان فارسی جهت دانشجویان عربی زبان معتقدیم در حد تخصص است نه در سطح عادی.[1]

۱. این مجلس بحث و بررسی در سال ۱۹۶۶ میلادی در برنامه «مع اهل الفکر» تلویزیون ←

در توضیح قسمت اخیر این جواب یعنی لزوم تحصیل فارسی برای تخصص در ادبیات عربی نه در سطح عادی تذکر این نکته مفید است که هرچند دو زبان فارسی و عربی در گذشته از لحاظ داد و ستد لغوی روابط نزدیک داشته‌اند و همان‌طوری که کلمات بی‌شماری از زبان عربی به زبان فارسی راه یافته کلمات بسیاری هم از فارسی داخل زبان عربی شده است ولی روشی که در هریک از این زبانها در معامله با کلمات زبان دیگر به کار رفته با یکدیگر فرق داشته است و همین فرق که اینجا جای شرح و تفصیل آن نیست باعث شده که اولاً کلمات عربی در زبان فارسی خیلی بیشتر از آنچه معمولاً کلمات بیگانه در زبانی به چشم می‌خورد چشمگیر و بارز باشند و ثانیاً این کلمات هنوز هم پس از چندین قرن استعمال در زبان فارسی غالباً تابع قواعد عربی باشند نه دستور زبان فارسی ولی کلمات فارسی در زبان عربی وضع دیگری دارند زیرا چون از اصل خود دور افتاده و به زی عربی درآمده‌اند غالباً ناشناخته مانده و کمتر به چشم می‌خورند و همانها هم که به چشم می‌خورند از هر لحاظ تابع قواعد عربی هستند نه فارسی و نتیجه‌ای که از این اختلاف روش حاصل شده این است که در زبان فارسی برای بهتر درک کردن کلمات عربی و اشتقاق آنها و همچنین برای به دست آوردن معانی صحیح آنها تا حدی احتیاج به دانستن زبان عربی و به خصوص قواعد اشتقاق و صرف آن هست ولی در زبان عربی در این سطح چنین احتیاجی به دانستن زبان فارسی نیست چون کلمات فارسی نه اصل اشتقاق خود را در آن زبان حفظ کرده‌اند و نه غالباً معانی خود را ولی در حد تخصص وضع بدین صورت نیست، عالم متخصص در لغت عرب به همان اندازه که ناچار است

← لبنان که زیر نظر یکی از استادان دانشگاه لبنان اداره می‌گردید در دو جلسه تشکیل شد. و اصل عربی آن را دانشگاه لبنان در رساله‌ای با عنوان «حدیث ادبی حول لمازاکان تعلم کل من العربیة و الفارسیه ضروریًا لدراسه اللغه الاخری باعنوان خلاصه متقابلتین تلفزیونتین فی بیروت مع رئیس قسم اللغه الفارسیه و ادابها فی الجامعه اللبنانیه» بیروت ۱۹۶۶، منتشر ساخت و ترجمهٔ فارسی آن نیز در شماره‌های سوم و چهارم سال هفتم مجله دو زبانی «الدراسات الادبیه» نشریه کرسی فارسی دانشگاه لبنان، ص ۳۰۳ ـ ۳۱۳ انتشار یافت.

اصول کلمات عربی را با مراجعه به ضوابط و قواعد صرفی و اشتقاقی عربی تشخیص دهد و معرفی کند ناچار است که کلمات دخیل و معرّب را هم به خوبی بشناسد و اصول آنها را هم تشخیص دهد و تحولی را هم که پس از تعریب در معنای آنها حاصل شده بازنماید و چون در گذشته بیشتر معرّبات از زبان فارسی بوده بنابراین شناختن این زبان و خواص ترکیبی و اصول ساختمان آن هم برای وی ضروری است. به همین نحو است تاریخ ایران برای عالم متخصص در تاریخ عرب زیرا که تاریخ عرب چه در دوره‌های قبل از اسلام و چه در قرنهای نخستین اسلامی بیشتر از هر ملت دیگر با تاریخ ملت ایران بستگی و آمیختگی دارد. در ادبیات عرب نیز وضع به همین منوال است از آنجا که معرفت به علل و عوامل تحول ادبی عرب در قرنهای نخستین اسلامی و عصر عباسی بدون معرفت به وضع و زمینه‌های فرهنگی این منطقه که اساس آن فرهنگ ایرانی است میسر نیست و تحقیقاتی که بدون توجه به این عوامل صورت گیرد ناقص و نارسا خواهد بود.

البته در این زمینه گسترده مطالب گفتنی و تحقیق کردنی بسیار است که مقداری از آنها چه در همین مجالس و چه پیش از آن در نوشته‌هائی متعدد در همین زمینه و زمینه‌های مشابه با تفصیلی که در خور آن نوشته‌ها بود منتشر شده بود و با اشارهٔ به همان نوشته‌ها بود که استاد فوآد افرام البستانی رئیس دانشگاه لبنان که خود یکی از محققان شناخته شده جهان عرب و مؤلف بسیاری از کتب تاریخی و ادبی و از آن جمله دائرةالمعارف عربی است دربارهٔ نتایج این گونه تحقیقات در روشن ساختن راه محققان تاریخ و ادب عربی در مقالهٔ مفصلی از جمله چنین نوشت ... (از مقدمه فرهنگ ایرانی، ص ۷ نقل شود).

گفتار سوم

پهلوی یا فارسی

پهلوی زبان پیش از اسلام ایران؟ ○ اشاراتی که به زبان فارسی قبل از اسلام و پس از اسلام شده ○ فارسی زبان فراگیر تمامی سرزمینهای ایران از قبل تا بعد از اسلام ○ «الفارسیه الاولی» و «الفارسیه الثانیه» ○ زبان فارسی عامل پایداری فرهنگ ایرانی

پهلوی زبان پیش از اسلام ایران؟

رسم بر این جاری است که زبان پیش از اسلام ایران را پهلوی بخوانند و زبان دوران اسلامی این سرزمین را که در قرنهای سوم و چهارم هجری آثار ادبی آن شکوفا گردید فارسی. خود من هم در نوشته‌های سابقم از همین رسم پیروی کرده‌ام ولی در این رشته از یادداشتها که موضوع آنها ترجمه آثار پیش از اسلام ایران به زبان عربی است و نخستین بار بخشی از آنها در سال ۱۳۵۳ هجری خورشیدی به صورت کتابی منتشر گردید[۱] و بخشهای دیگری از آنها هم پس از آن به صورت مقاله یا رساله انتشار

---

۱. با عنوان: «الترجمة و النقل عن الفارسیه فی القرون الاسلامیه الاولی» از انتشارات کرسی زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه لبنان، بیروت.

یافت[۱] از این رسم جاری عدول کرده و همه جا، به جای پهلوی فارسی به‌کار برده‌ام و دلیل آن هم این بوده که در همهٔ مآخذ و اسناد دست اول و معتبری که در این یادداشتها مورد مراجعهٔ من بود یعنی مؤلفات عربی و اسلامی قرنهای نخستین اسلامی که مؤلفان آنها یا خود کم و بیش از مترجمان آن آثار بوده‌اند یا هم روزگار با مترجمان یا نزدیک به همان زمانها می‌زیسته و در هر حال واقف‌تر از ما به اوضاع و احوال آن زمانها بوده‌اند در سخن از زبانی که نوشته‌های ایرانی از آن زبان به عربی برگردانده شده همه جا نام زبان فارسی (اللغة الفارسية) به‌کار برده شده نه زبان پهلوی (اللغة البهلوية) و من برای خود مجوزی نیافتم که فارسی را از نوشتهٔ آنها برگیرم و به جای آن پهلوی بگذارم، گذشته از این که با مراجعهٔ به آن مآخذ برای خود من هم در این امر که مراد از «اللغة الفارسية» در آن مآخذ چنانکه بعضی از پژوهندگان گمان کرده‌اند همان «اللغة البهلوية» است تردیدی سخت حاصل شده بود که مرا از این کار باز می‌داشت.

در آن نوشته‌ها جائی برای مطرح ساختن این تردید و ذکر دلائل آن نبود چون آن نوشته‌ها به زبان عربی بود و در آنها از همان روش مآخذ عربی پیروی شده بود و امری خلاف رسم جاری صورت نگرفته بود ولی اکنون که پس از سالیان دراز در ادامهٔ انتشار همان یادداشتها به نوشتن این مطالب به زبان فارسی می‌پردازم و در اینها هم سخن از نقل و ترجمهٔ آثار پیش از اسلام ایران است، ضرورت داشت که در توجیه عدول خود از این رسم جاری توضیحی بیفزایم ـ چه در این مدتی که میان نشر آن نوشته‌ها و این کتاب فاصله شده آن تردید نه تنها از میان نرفته بلکه هم راسخ‌تر شده و هم دامنهٔ آن وسعت بیشتری یافته و مسائل دیگری را هم در این زمینه در برگرفته و به همین سبب در این نوشته‌ها هم هر چند به زبان فارسی است همچون گذشته زبان فارسی را به جای پهلوی به‌کار خواهم برد، و هرچند این امر خلاف رسم

---

۱ . با عنوان: «المترجمون و النقله عن الفارسیه فی القرون الاسلامیه الاولی» که در مجله «الدراسات الادبیه» از انتشارات همان کرسی انتشار یافته.

جاری و تا حدی هم عدول از نظر جمهور شمرده شود.

این ضرورت بدان سبب است که موضوع زبان ایران اگر مهمترین موضوع فرهنگ ایران نباشد بی‌تردید یکی از مهمترین موضوعهای فرهنگی و تاریخی مردم این سرزمین است که با بسیاری از مسائل دیگر و به خصوص با مسأله استمرار فرهنگی ایران در دوره‌های مختلف تاریخی آن بستگی تام و تمام دارد. و هر امری که بدان بازگردد چه کلی و چه جزئی باید مورد مطالعهٔ همه محققانی قرار گیرد که با مسائل زبان و فرهنگ ایران سر و کار دارند. و به همین منظور آنچه در این جا توضیح خوانده شد دامنه‌ای گسترده‌تر از یک توضیح عادی خواهد یافت چه همان ضرورتی که این توضیح را سبب شده این را هم ایجاب می‌کند که اگر چه به اجمال هم باشد دلایل و شواهدی که موجب این تردید و عدول از نظر جمهور شده تا آن حد که برای خواننده هم روشن شود در اینجا ذکر شود. بنابراین در این توضیح که خواه‌ناخواه به صورت یک گفتار درآمده نخست شواهدی از منابع و مآخذ معتبری که معمولاً در این گونه تحقیقات از مراجع دست اول و موثق به شمار می‌روند به ترتیبی که سیر تاریخی آنها هم کم و بیش نموده شود یا دمی گردد و سپس تا حدی که در خور این مقال و مقتضای آن ضرورت باشد به برآوردهائی که از آنها می‌شود اشاره خواهد شد و در پایان یکی دو مطلب اصلی و اساسی که از این مآخذ استنباط می‌گردد و شاید بتوان آنها را به عنوان زیربنای تحقیقات زبان‌شناسی ایران در این دوران انتقال به کار برد افزوده می‌شود.

این را هم باید در این جا بیفزایم که قصد من از این گفتار ورود در مبحث زبان‌شناسی ایران و جرح و تعدیل دلایل و نظریه‌هائی که در آن اقامه یا اظهار شده یا می‌شود نیست چه آن را راهی دیگر و رهروانی دیگر است؛ منظور از این گفتار همان‌طور که گفته شد ذکر مطالبی است که از مطالعهٔ و دقت در منابع معتبر عربی و اسلامی که برای تحقیق در تاریخ و فرهنگ ایران و از آن جمله زبان فارسی در این دوران انتقال از اسناد مهم و موثق و دست اول به شمار می‌روند

استنباط می‌گردد و عرضه کردن آن به صاحب‌نظرانی است که در این زمینه‌ها به پژوهش و کنجکاوی می‌پردازند باشد که این نوشته‌ها هم پرتوی هر چند کم‌سو به مباحث زبان ایران در این دوران که هنوز پرده‌ای از ابهام آن را فراگرفته و هنوز بسیاری از نظریه‌هائی که در این باره اظهار شده مبتنی بر حدس و گمان است و هنوز باب اجتهاد در آن مفتوح است بیفکند.

اینک ذکر آن شواهد:

اشاراتی که به زبان فارسی قبل از اسلام و پس از اسلام شده

ابوسهل[1] پسر نوبخت در کتاب «النهمطان» در شرح کارهائی که اردشیر بابکان برای جمع‌آوری آنچه از کتابهای ایرانی که پس از حملهٔ اسکندر در اطراف پراکنده شده بود بدان دست زده، نوشته است که: اردشیر کسانی را به سرزمین هند و چین و روم در طلب کتابهائی که آنها داشتند و استنساخ آنچه از کتابها به آن دیار افتاده بود فرستاد و پسرش شاپور نیز کار او را دنبال کرد تا همهٔ آن کتابها به فارسی درآورده شد «... حتی نسخت تلک الکتب کلُّها بالفارسیه».[2]

در اخبار فتح یمن به دست سپاهیان ایران که در حدود سالهای ۵۷۰ تا ۵۷۵ میلادی یعنی کم و بیش نیم قرن پیش از هجرت پیغمبر اتفاق افتاده گفتهٔ وهریز سردار سپاه ایران دربارهٔ مرکوب مسروق فرمانده حبشیان ـ هنگامی که او در میدان جنگ از اسب به زیر آمد و بر استری سوار شد و وهریز آن را برای خود به فال نیک و برای او به فال بد گرفت ـ در کتابهای عربی بدین گونه نقل شده «... فقال بالفارسیه این کودک خر است یعنی ابن‌الحمار»[3] یعنی به

---

۱ . ابوسهل در خزانه الحکمه هارون‌الرشید خدمت می‌کرد و نوشته‌هائی را هم از فارسی به عربی برگردانده و به گفتهٔ ابن‌ندیم اعتماد او در عملش بر کتابهای فارسی بوده و کتاب النهمطان از مولفات او در موالید (زایجه‌ها) بوده است. الفهرست، ۲۷۴.

۲ . الفهرست، ص ۲۳۹.

۳ . البدء و التاریخ، ج ۳، ص ۱۹۲. وهرز از آن روی کار مسروق را برای خود به فال نیک و ←

فارسی گفت این (استر) کودک خر است.

و همچنین تفاول زدن و هرز در همین واقعه به تیری که به نام زن او بود در همین کتابها چنین نقل شده «و زنان بالفارسیه النساء، ثم قال زن آن فاذا ترجمتها اضرب ذلک قال نعم الطائر»[۱] یعنی زنان به فارسی به معنی نساء است و سپس گفت زن آن یعنی آن را بزن و چه فال نیکی.

در داستان مروزان یکی از فرمانروایان ایرانی یمن و نافرمان شدن اهل مصانع که قلعه‌ای بر فراز کوهی بلند و منیع بود و از هیچ سوی راهی بدانجا نبود آمده که مروزان خود شخصاً از فراز قلعه‌ای که مشرف بر قلعه آنها بود ولی دره‌ای آنها را از هم جدا می‌ساخت با اسب از فراز دره به درون قلعه پرید و آنها را در حالی که از حیرت و وحشت بهت‌زده و آشفته شده بودند به دست خودشان به بند کشید و از قلعه فرود آورد. در تاریخهای عربی گفتهٔ او بدانها چنین نقل شده «فانتهر هم بالفارسیة و امر هم ان یربط بعضهم بعضاً ففعلوا و استنزلهم من حصنهم ....».[۲]

یعنی به فارسی بر آنها بانگ زد و ناسزا گفت و فرمان داد تا یکدیگر را ببندند و آنها نیز چنان کردند و سپس آنها را از دژشان فرود آورد.

در روایات اسلامی دربارهٔ این که حضرت رسول (ص) به فارسی سخن گفته دو روایت بدین ترتیب نقل شده:

۱ ـ «سُئِل ابن عباس هل تکلّم رسول الله (ص) بالفارسیّة، قال نعم دخل علیه سلمان فقال له درسته و سادیه. قال محمدبن امیل اظنّه مرحب و اهلاً».[۳]

← برای او به فال بد گرفت که اسب را مرکوب شاهان می‌دانستند و فرود آمدن مسروق را از آن نشانی از فرودآمدن از سلطنت شمرده است.

۱. عین‌الاخبار، ج ۱، ص ۱۴۹، و البدء و التاریخ، ج ۳، ص ۱۹۳.

۲. عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۱۷۹.

۳. متن عربی این روایت از صبح‌الاعشی ج ۱۶۶/۱ نقل شده، عبارت فارسی که از زبان پیغمبر (ص) روایت شده دچار تحریف بسیار گردیده، آنچه در ترجمهٔ فارسی آن ذکر شد به احتمال

←

یعنی از ابن‌عباس پرسیدند آیا پیامبر خدا (ص) به فارسی سخن گفت. پاسخ داد: بلی روزی سلمان بر او وارد شد حضرت به او فرمود: «به درستی و شادی» (تندرستی و شادی) محمدبن امیل گفت: گمان می‌کنم این عبارت به جای «مرحبا و اهلاً» است.

۲ ـ «عن جابربن عبدالله ان النبی (ص) قال: یا اهل الخندق قوموا فقد صنع جابر سوراً قال ابوالعباس ثعلب انما براد من هذا ان النبی (ص) تکلّم بالفارسیة، صنع سوراً ای طعاما دعا الیه الناس».[1]

معنی آن این که جابر بن عبدالله روایت کرده که پیغمبر (ص) خطاب به اهل خندق (کسانی که در کندن خندق پیغمبر را یاری می‌کرده‌اند) فرموده است برخیزید که جابر سوری برپا کرده است. و ابوالعباس ثعلب (یکی از علمای لغت و نحو عربی) گفته است که مراد از این روایت این است که پیغمبر (ص) به فارسی تکلم فرموده، صنع سورا یعنی طعامی فراهم آورده و مردم را به ضیافت خوانده. (سور در فارسی به معنی ولیمه و ضیافت است).

سخن معروف سلمان کردند ـ نکردند به روایت البدء و التاریخ، ج ۵، در خلافت عثمان یا (کردید و نکردید) خطاب به آنان که در ثقیفه بنی ساعده ابوبکر را به جانشینی پیغمبر (ص) برگزیده بودند در مآخذ اسلامی بدین گونه نقل شده: و ذکروا انه قال بالفارسیة حین انتخبو ابابکر خلیفه فی سقیفة بنی ساعده کردید و نکردید[2]. لهجه او را هم در عربی لهجهٔ فارسی می‌خواندند و گفته‌اند «و کان سلمان یرتضخ لکنة فارسیه».[3]

← قوی صورت تصحیح شدهٔ آن است. مرحوم دکتر محمد معین هم در ملحقات برهان قاطع آن رابه همین گونه تصحیح کرده ولی این که آن را نمونه‌ای برای زبان پهلوی شمرده دور از احتیاط است در روایت سخن از تکلّم پیغمبر به فارسی است نه پهلوی تحریف ناشی از تعریب هم در اصل عبارت عربی به اندازه‌ای که نمی‌توان با تصحیح احتمالی آن چنین حکمی قطعی بر آن مترتب ساخت به خصوص که حرف‌ها در آخر این دو کلمه دلیل بر پهلوی بودن آنها نیست و در کلمات فارسی هم نظائری دارد.

۱ . المعرّب، ص ۱۹۲.
۲ . الاحتجاج، طبرسی، ص ۴۳.
۳ . لسان العرب در رضخ (به المعرّب هم مراجعه شود).

در حوادث سال ۱۴ هجری که طبری شرح دیدار اعراب مسلمان را با یزدگرد پادشاه ایران نوشته و شمه‌ای از گفت‌وگوهای آنان را هم نقل کرده باز سخن از زبان فارسی (الفارسیه) در میان است نه زبانی دیگر.[1]

در سال ۱۶ یا ۱۷ هجری، روزی که هرمزان را که در کتب عربی او را ملک الاهواز نوشته‌اند و در جنگهای خوزستان اسیر عرب‌ها شده بود به مدینه نزد عمر بردند و آن روز را به سبب اهمیت این رویداد در تاریخها یوم‌الهرمزان خوانده‌اند، نخست مغیرةبن شعبه مترجم او گردید تا مترجمی دیگر یافتند، طبری این مطلب را چنین نوشته: «وکان الترجمان یوم الهرمزان المغیرة بن شعبه الی ان جاء المترجم، وکان المغیره یفقه شیئا من الفارسیه ...»[2] یعنی در روز هرمزان مغیره بن شعبه مترجم گردید تا مترجم آمد و مغیره کمی فارسی می‌دانست». مغیره از آن روکمی فارسی آموخته بود که مدتی قبل از این تاریخ از سوی عمر عامل بصره شده بود و در آن منطقه که مردم اصلی آنجا فارسی زبان بودند با زبان فارسی آشنا شده بود.

و در جنگ نهاوند که در سال ۱۹ یا ۲۰ و به قولی در سال ۲۱ هجری روی داد در ذکر حادثه‌ای که باعث صلح اعراب مسلمان با اهل نهاوند بر مقداری خراج و جزیه گردید روایتی در مآخذ عربی نقل شده بدین مضمون:

روزی سمّاک بن عبیدالعبسی یکی از سرداران حذیفه بن یمان فرمانده اعراب در آن جنگ به مردی برخورد که با هشت سوار در حرکت بود؛ سمّاک و همراهانش پس از زد و خوردی او را اسیر کردند و شنیدند که او چیزی به فارسی می‌گوید چون آن را ترجمه کردند معلوم شد که او بزرگ آن ناحیه است و می‌گوید مرا پیش امیرتان ببرید تا دربارهٔ این منطقه با او صلح کنم ... در اینجا

---

۱. طبری، ۲۲۳۹/۱.

۲. طبری، ۲۵۶۰/۱. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ این هرمزان نگاه کنید به این دو نوشته از نویسنده همین کتاب: الف ـ کتاب فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و عربی، چاپ دوم ص ۶۵ ـ ۶۹. ب ـ رسالهٔ سرگذشت هرمزان و شرح نخستین آشنائی اعراب مسلمان با نظام دیوانی ایران مقالات و بررسیها ....

هم عبارت عربی چنین است: «... فتکلم بالفارسیه فدعا له سمّاک برجل یفهم کلامه، فاذا هو یقول ...».[1]

جاحظ دربارهٔ عبیدالله بن زیاد که امارت بصره و کوفه را برعهده داشت نوشته است: «و عبیدالله بن زیاد یرتضخ لکنة فارسیه» یعنی عبیدالله بن زیاد لکنت فارسی داشت[2] و علت آن را هم این نوشته که عبیدالله در خانه شیرویه اسواری شوهر مادرش مرجانه و در میان اسواران ایرانی بزرگ شده بود و با زبان فارسی آن اندازه خوگرفته بود که در زبان عربی او اثرگذاشته و برخی از حروف عربی را مانند فارسی زبانان ادا می‌کرده و لهجهٔ فارسی داشته و مثالی هم که جاحظ برای آن ذکر کرده عبارتی است که عبیدالله در آن حاء را مانند فارسی‌زبانان‌ها تلفظ می‌کرده.[3]

و باز در همین دوران امارت عبیدالله بن زیاد در بصره که او یزید بن مفرغ شاعر را به سبب هجائی که از او و برادرش عبادبن زیادکرده بود زندانی کرده و دستور داده بود او را با حالتی شرم‌آور در شهر بگردانند و او که با پلیدیهای خود آلوده بود بچه‌ها به دنبال او افتاده و به فارسی می‌گفتند این چیست؟ و او هم به فارسی جواب می‌داد.

و در اینجا هم در مأخذی که این خبر را نقل کرده‌اند دربارهٔ زبان این محاوره چنین آمده است: فجعل یسلح و الصبیان بتبعونه و یقولون له بالفارسیه این چیست؟

فیقول: آب است و نبیذ است، عصارات زبیب است، سُمیّه رو سپید است.[4]

در سال شصت و پنج هجری که همین عبیداللهبن زیاد به سبب شورش مردم بصره بر او از آنجا گریخته و در نهان به قبیلهٔ ازد در خارج بصره پناهنده شده بود و مسعود رئیس قبیلهٔ ازد به بصره آمده و در مسجد بصره به منبر رفته و

---

۱. بلاذری، فتوح، ص ۳۷۵.
۲. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۷۵ و ۷۶.
۳. همان مأخذ.
۴. اغانی، ج ۱۷، ص ۱۱۵.

به طرفداران عبیدالله برای آرام ساختن مردم سخن می‌گفت، چهار تن از اسواران ایرانی به سرکردگی ماه افریدون برای آنکه مانع کار مسعود شوند به مسجد حمله بردند و پس از مدتی جنگ و ستیز با طرفداران عبیدالله که مانع پیشرفت آنها می‌شدند سرانجام راهی به مسجد گشودند و مسعود را از منبر به زیر کشیدند و مسعود در این واقعه کشته شد، طبری در شرح این رویداد درباره پیشرفت اسواران گوید: فلما بلغوا افواه السکک و قفوا فقال لهم ماه افریدون بالفارسیه، ما لکم یا معشر الفتیان؟ قالوا تلقو نابِأَسِنَّةِ الرماح فقال لهم بالفارسیه صکّوهم بالفنجقان ای بخمس نشابات فی رمیه بالفارسیه»[1] یعنی چون سواران به دهانه منزلگاههای اعراب رسیدند ایستادند ماه افریدون به فارسی به آنها گفت: جوانان شما را چه می‌شود گفتند سرنیزه‌ها را به سوی ما گرفته‌اند پس به فارسی به آنها گفت شما هم با پنجگان به آنها تیراندازی کنید، و پنجگان به فارسی تیری است دارای پنج پیکان.

در همین سال شصت و پنج هجری که سلم بن زیاد برادر همین عبیدالله بن زیاد پس از چهار سال ولایت سیستان و خراسان به بصره بازگشت دبیر خود اصطفانوس را خواست و ۱۲ میلیون درهم نقره به او داد و گفت: اینها را برای من نگه دار چون یک دینار آن از راه ظلم به مسلمانی یاکسی که در عهد و پیمان ما بوده به دست نیامده، اصطفانوس به فارسی از او پرسید پس این همه مال از کجا جمع شده، سلم که متوجه طعنهٔ او شد گفت: همهٔ اینها از هدایای کارگزاران و روستائیان و دهقانان ایرانی است. (الذخائر و التحف، تألیف قاضی رشیدبن الزبیر از رجال قرن پنجم، چاپ کویت سال ۱۹۵۱ میلادی، ص ۱۱).

در واقعه جنگ سپاهیان مختار به فرماندهی ابن‌شمیط با سپاهیان مصعب بن زبیر در سال ۶۷ هجری که به سبب فریبکاری یکی از سران عرب سپاه مختار و کینه‌ای که او از موالی داشت (ایرانیانی که در سپاه مختار بودند به این عنوان خوانده می‌شدند) سپاهیان مختار شکست فاحشی خوردند و بسیاری از موالی

---

۱. طبری، ۴۵۴/۲.

کشته شدند.[۱] طبری گوید چون خبر این شکست و کشتار ایرانیان که با ابن‌شمیط بودند به مختار و یاران و برادران ایشان رسید ایرانیان به فارسی گفتند: «این بار دروغ گفت (یعنی مختار که به آنها وعدهٔ پیروزی داده بود) عبارت طبری چنین است: «فلما بلغ من مع المختار من تلک الاعاجم ما لقی اخوانهم مع ابن‌شمیط قالوا بالفارسیه «این بار دروغ گفت».[۲]

در میان سالهای ۸۲ تا ۸۷ هجری در زمان امارت حجاج بر عراق که دیوان یعنی دستگاه مالی ایران به عربی ترجمه شد، در کتب عربی در هرجا که سخن از ترجمه دیوان رفته باز صحبت از فارسی است، بلاذری در فتوح البلدان در روایتی از مدائنی نقل کرده «لم یزل دیوان خراج السواد و سائر العراق بالفارسیه، فلما ولی الحجاج استکتب زادان فروخ بن بیری، و کان معه صالح بن عبدالرحمن یختط بین یدیه بالعربیّه و الفارسیه ...».[۳]

و ابن‌ندیم در فصلی مربوط به آغاز ترجمه در اسلام پس از اشاره به ترجمهٔ کتابی در کیمیا برای خالدبن یزیدبن معویه گوید: ثم نقل الدیوان و کان

---

۱ . طبری (۷۲۱/۲) این داستان را چنین می‌نویسد که عبدالله بن وهب بن انس که فرماندهی میسرهٔ ابن شمیط را برعهده داشت (ابن‌شمیط فرمانده سپاه مختار بود) در روز جنگ به او گفت: «موالی و بردگان در جنگ پایدار نیستند و در این سپاه بسیاری از آنان سواره‌اند و بیم آن می‌رود که اگر جنگ سخت شود آنها با اسبان خود از میدان جنگ به در روند و تو را تنها بگذارند پس بهتر است که دستور دهی آنها هم پیاده شوند و پیاده جنگ کنند چون در این صورت آنها وسیله‌ای برای گریز ندارند و ناچار پایداری خواهند کرد. ابن‌شمیط سخن او را باور کرد و دستور داد موالی پیاده جنگ کنند و همین امر باعث شکست سپاه ابن‌شمیط شد و چون پیادگان نتوانسته بودند پس از شکست خود را از معرکه بیرون بکشند همگی کشته شدند، زیرا مصعب یکی از سران لشکر خود را مأمور کرده بود که فراریان را تعقیب کند و هر که را یافت بی‌درنگ بکشد به همین سبب در این جنگ از سپاهیان مختار تنها عده‌ای از سواران توانستند جان سالم به در برند. طبری که این واقعه را نقل کرده می‌نویسد که عبدالله‌بن وهب در توصیهٔ خود به ابن‌شمیط قصدش راهنمائی او نبود بلکه او با این سخنان ابن‌شمیط را فریب داد و قصدش انتقام‌جوئی از موالی بود که از آنان کینه‌ای سخت بر دل داشت و می‌خواست که اگر لشکر ابن‌شمیط شکست بخورد آنها همه کشته شوند.

۲ . طبری، ۷۲۱/۲.

۳ . فتوح‌البلدان، ص ۳۶۸.

باللغة الفارسیه الی العربیه فی ایام الحجاج ....[1]

مسعودی درباره کتاب بزرگی که در سال یکصد و سیزده هجری برای هشام خلیفه اموی ترجمه شده بود و وی آن را در سال ۳۰۳ هجری در خاندان یکی از اشراف ایرانی در استخر فارس دیده بود و شامل بسیاری از علوم و اخبار و شرح بناها و سیاستهای ایرانیان و شامل تصویر همه پادشاهان ساسانی و شرح رویدادهای مهم دوران هر یک می‌بود چنین نوشته است:

«و کان تاریخ هذا الکتاب انه کتب مما وجد فی خزائن ملوک فارس للنصف من جمادی الاخره سنه ۱۱۳ و نقل لهشام بن عبدالملک بن مروان من الفارسیه الی العربیه».[2] یعنی در تاریخ این کتاب آمده بود که آن کتاب را از روی آنچه در گنجینه‌های پادشاهان ایران یافت شده در نیمه جمادی الاخر سال ۱۱۳ نوشته بودند برای هشام بن عبدالملک بن مروان از فارسی به عربی ترجمه شده.

در اوائل قرن دوم هجری هم که عبدالحمید رسائل دیوانی ایران را به عربی برمی‌گرداند به گفتهٔ ابوهلال عسکری در کتاب الصناعتین آنها را از فارسی به عربی برگردانده وی در این باره گوید:

«... الا تری ان عبدالحمید الکاتب استخرج امثله الکتابه التی رسمها لمن بعده من اللسان الفارسی فحوّلها الی اللسان العربی ...».[3] یعنی آیا نمی‌بینی که عبدالحمید کاتب الگوهای نویسندگی را که برای آیندگان وضع کرد از زبان فارسی استخراج کرد و آنها را به زبان عربی برگرداند؟

و در همان ایام هم که کلیله و دمنه به وسیلهٔ ابن‌مقفع به عربی ترجمه شد یعنی در نیمهٔ اول قرن دوم هجری، باز در هر جا که در متن عربی همین کتاب ذکری از این ترجمه رفته سخن از زبان فارسی است چه ترجمه از زبان هندی به فارسی و چه از زبان فارسی به عربی و آنچه در این مورد قابل تأمل می‌نماید این است که در همین کلیله و دمنه عربی که قدیمی‌ترین نسخهٔ موجود از این کتاب

---

۱. الفهرست، ص ۲۴۲.   ۲. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶.

۳. الصناعتین، ص ۵۱، چاپ استانه، ۱۳۲۰ هجری قمری.

است در هیچ جا سخن از زبان پهلوی نیست. (این نسخهٔ عربی کلیله و دمنه به وسیلهٔ خاورشناس فرانسوی «سیلوستر دوساسی» در زمان پادشاهی لوی سیزدهم در پاریس چاپ شده).

در «باب بعثه برزویه» در وصف کسی که باید برای آوردن کتاب به هند فرستاده شود چنین آمده: «امّا کاتبا نحریرا او طبیباً فیلسوفا ماهرا. قد ادّبته التجارب عارفا بلسان الفارسیه خبیرا باللغه الهندیه»[1] یعنی: یا نویسنده‌ای توانا و یا پزشکی فیلسوف و ماهر و با تجربه که زبان فارسی بداند و به زبان هندی آگاه باشد». و در باب «عرض الکتاب لعبدالله بن المقفع» که خود ابن‌مقفع از ترجمهٔ آن به عربی سخن می‌گوید این عبارت خوانده می‌شود:

«قال عبدالله‌بن المقفع، لما رایت اهل فارس قد فسرّوا هذا الکتاب من الهندیه الی اللغة الفارسیه»[2] یعنی عبدالله‌بن مقفع گفت: من چون مردم فارس (ایران) را دیدم که این کتاب را از هندی به زبان فارسی درآورده‌اند ... و ابن ندیم هم در شرح حال ابن‌مقفع در جائی که از ترجمه‌های او از فارسی به عربی یاد کرده و کلیله و دمنه را هم جزء آنها شمرده دربارهٔ او گفته: «وکان احد النقله من اللسان الفارسی الی العربی مضطلعا باللغتین فصیحا بهما»[3] یعنی او یکی از ناقلان آثار از زبان فارسی به عربی بود که در هر دو زبان دستی توانا داشت و به هر دو زبان فصیح بود.

ابن مقفع به جز کتاب کلیله و دمنه که از زبان هندی ترجمه شده بود کتابهای دیگری را هم که در قدیم یعنی پیش از اسلام در طب و منطق به فارسی ترجمه شده بود از زبان فارسی به عربی برگردانده بود. عبارت ابن‌ندیم در این باره چنین است: «و قد کانت الفرس نقلت فی القدیم شیئا من کتب المنطق و الطب الی اللغة الفارسیه فنقل ذلک الی العربی عبدالله‌بن المقفع و غیره»[4] یعنی ایرانیان

---

۱. کلیله و دمنه، چاپ دارالکتب العلمیّه بیروت، ص ۴۱ ـ ۴۲.

۲. کلیله و دمنه، چاپ دارالکتب العلمیّه بیروت، ص ۸۴.

۳. الفهرست، ص ۱۱۸.

۴. الفهرست، ص ۲۴۲.

در روزگار گذشته مقداری از کتابهای منطق و پزشکی را به زبان فارسی درآورده بودند و عبدالله‌بن مقفع و دیگران آنها را به زبان عربی نقل کردند.

به جز کتاب کلیله و دمنه کتابهای دیگر هندی هم که نخست در ایران ترجمه شده و سپس همان ترجمه‌ها به عربی برگردانده شده بود آنها هم از زبان هندی به زبان فارسی و سپس از فارسی به عربی درآمده بودند ابن‌ابی اصیبعه دربارهٔ کتاب شرک هندی که گوید رازی در کتاب حاوی از آن مطالبی نقل کرده گوید: «و هذا الکتاب فسّره عبدالله‌بن علی من الفارسی الی العربی لانه اولا نقل من الهندی الی الفارسی»[1] یعنی این کتاب را عبدالله بن علی از فارسی به عربی برگرداند زیرا پیش از این از هندی به فارسی ترجمه شده بود.

دیوان خراج خراسان هم که پس از سال ۱۲۴ هجری در زمان ولایت نصر بن سیّار آخرین کارگزار خلیفه اموی که به دست ابومسلم خراسانی کشته شد به زبان عربی ترجمه گردید از زبان فارسی بود. جهشیاری در این باره نوشته است «و کان اکثر کُتّاب خراسان اذ ذاک مجوس و کانت الحسبانات بالفارسیه ... و کان اول من نقل الکتابه من الفارسیه الی العربیه بخراسان اسحاق بن طلیق الکاتب، رجل من بنی نهشل، کان مع نصربن سیّار فخص به ...»[2] یعنی بیشتر دبیران خراسان در آن هنگام زردشتی بودند و حسابها هم به فارسی بود ... و نخستین کسی که در خراسان کتابت را از فارسی به عربی برگرداند اسحاق‌بن طلیق کاتب بود که مردی از قبیله بنی نهشل و از خواص نصربن سیّار بود.

در سال ۱۲۰ یا ۱۳۰ هجری که به‌آفرید پسر ما فروردین برای پیروان خود کتابی نوشت آن را به زبان فارسی نوشت، به‌آفرید در یکی از روستاهای نیشابور به دعوی پیغمبری برخاست و گروهی هم به او گرویدند و سرانجام در اثر شکایت موبدان و هیربدان زردشتی به ابومسلم خراسانی که دعوی او را نوعی تصرف در دین زردشتی و باعث فساد دین خود می‌پنداشتند ابومسلم او را با گروهی از پیروانش که بدانها دست یافت بکشت. ابوریحان که از این کتاب خبر

۱. طبقات الاطباء، ص ۴۷۳. ۲. الوزراء و الکتاب، ص ۶۷.

داده دربارهٔ آن گوید: «و وضع لهم کتابا بالفارسیه».[۱]

در دوران هارون‌الرشید یعنی در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری که منکه هندی کتاب زهرها (کتاب السموم) تألیف شاناق حکیم هندی را برای یحیی برمکی ترجمه کرد آن را از زبان هندی به زبان فارسی درآورد.

ابن‌اصیبعه ترجمهٔ آن را چنین وصف کرده: «فسّره من اللسان الهندی الی اللسان الفارسی منکه الهندی، و کان المتولی لنقله بالخط الفارسی رجل یعرف بابی حاتم البلخی، فَسّره لیحیی بن خالد بن برمک».[۲] و این منکه را هم چنین تعریف کرده: «منکه الهندی کان عالما بصناعة الطب، حسن المعالجه، لطیف التدبیر فیلسوفا من جمله المشار الیهم فی علوم الهند، متقنا للغه الهند و لغه الفرس و هو الذی نقل کتاب شاناق الهند الی العراق فی ایامه و اجتمع به و داواه».[۳]

برگردان دیوان قم هم به عربی که در زمان هارون‌الرشید یا پس از آن انجام یافت از زبان فارسی بود. در تاریخ قم آمده که این دیوان را پس از آن که قم در زمان هارون به کوره (استان) تبدیل گردید از فارسی به عربی کردند. «پس کوره و شهر را هر دو قم نام کردند بدین دستور که ما یاد کردیم، نواحی ورساتیقی که خارج از تیمره بودند مجموع داخل تیمره گردانیدند تا غایت که دیوان خراج از فارسی با عربی کردند».[۴]

در همین قرن دوم هجری که ترجمهٔ آثار فارسی به عربی رونق داشت باز هم در هرجا که ذکری از این ترجمه‌ها می‌رود سخن از زبان فارسی است. ابن‌ندیم در جائی که چند تن از این مترجمان را نام می‌برد آنها را زیر عنوان «اسماء النقلة من الفارسی الی العربی» ذکر می‌کند و در هر جا هم که توضیحی دربارهٔ هر یک لازم می‌دیده باز هم از ترجمهٔ فارسی آنها سخن گفته مانند آنچه دربارهٔ موسی و یوسف دو پسر خالد که در خدمت داودبن عبدالله بوده‌اند و

---

۱. الآثار الباقیه، ص ۲۲۷.

۲. طبقات الاطباء، ص ۴۷۴.

۳. طبقات الاطباء، ص ۴۷۵ (طبع دار مکتبة الحیاه بیروت ۱۹۶۵ میلادی.

۴. تاریخ قم، ص ۲۴.

همچنین دربارهٔ تمیمی مترجم زیج شهریار و بلاذری و جبله‌بن سالم و اسحق‌بن یزید و ترجمه‌های آنها گفته است.[۱]

در تاریخ بغداد تألیف احمدبن ابی طاهر طیفور حکایتی نقل شده مربوط به گفت‌وگوئی که در اواخر همین قرن دوم هجری میان عتّابی شاعر عرب با یحیی بن الحسن در رقه و در خدمت محمدبن طاهر بن حسین از طاهریان خراسان به زبان فارسی روی داده. عتّابی در دوران وزیران برمکی در خدمت ایشان بود و پس از این که هارون خلیفهٔ عباسی آنها را برانداخت عتّابی به طاهربن حسین ذوالیمینین سر دودمان طاهریان خراسان پیوست. وی دبیری خوش‌قلم بود و زبان فارسی را هم به نیکی آموخته بود.[۲] خلاصهٔ آن حکایت این است که یحیی بن الحسن گفت:

«روزی من در رقه نزد محمدبن طاهربن الحسین بر کنار برکه‌ای نشسته بودم و من یکی از ملازمان او را خواندم و با وی به فارسی سخن گفتم (اذ دعوت بغلام له فکلمته بالفارسیه) در این میان عتّابی وارد شد او هم که گفت‌وگوی ما را شنید با من به فارسی سخن گفت: «فدخل العتابی و کان حاضرا فی کلامنا فتکلم معی بالفارسیه» به وی گفتم تو را با این زبان چه کار؟

گفت: من سه بار به این شهر شما آمده‌ام و از کتابهای ایرانی که در گنجینهٔ مرو است چیزها نوشته‌ام این کتابها از زمان یزدگرد بدین مکان افتاده و تاکنون نیز موجود است. و پس از ذکر مطالبی که در این خصوص میان یحیی‌بن الحسن و عتابی گذشته گوید: «و پس از آن بسیار با من به فارسی مذاکره کرد و سخن گفت:

---

۱. الفهرست، ص ۲۴۵.

۲. نام کامل او چنانکه در فهرست ابن‌ندیم آمده «ابوعمرو کلثوم‌بن عمر و بن ایوب الثعلبی العتابی» است از مردم شام بوده در قنسرین می‌زیسته از تألیفات او ابن ندیم اینها را ذکر کرده: کتاب المنطق، کتاب الاداب، کتاب فنون الحکم، کتاب الخیل، کتاب الالفاظ، کتاب الاجواد. (الفهرست، ص ۱۲۱).

ابن‌ندیم چهار بیت هم از او زیر عنوان «کلام فی فضائل الکتب» یعنی سخن در فضیلت کتاب نقل کرده است: ص ۱۱ فهرست.

ثم کان یذکرنی و یحدثنی بالفارسیه کثیرا.[۱]

در اواسط قرن سوم هجری جاحظ در بیان این معنی که چگونه کلماتی از زبان فارسی به عربی راه یافته چنین نوشت:

«الا تری ان اهل المدینة لما نزل فیهم ناس من الفرس فی قدیم الدهر علقوا بالفاظ من الفاظهم و لذلک یسمون البطیخ لخربز و یسمون السمیط الروزق، و یسمون المصوص المزوز، و یسمون الشطرنج الاشتر نهج الی غیر ذلک من الاسماء ...؟»

و کذلک اهل الکوفه فانهم یسمون المسحاة بال (بیل) و بال بالفارسیه ... و یسمی اهل الکوفه الحوک باذروج و الباذروج بالفارسیه و الحوک کلمه عربیه.

و اهل البصره اذا التقت اربع طرق فیسمونها مربّعه، و یسمیها اهل الکوفه الجهارسو، و الجهارسو بالفارسیه، و یسمون السوق او السویقه و ازار، و الوازار بالفارسیه. و یسمون القثاخیارا، و الخیار فارسیه، و یسمون المجزوم و یذی بالفارسیه»[۲] یعنی آیا نمی‌بینی که مردم مدینه هنگامی که گروهی از ایرانیان در روزگاران کهن در میان آنان می‌زیستند کلماتی از زبان آنان را گرفتند و بدین سبب بطیخ را خربزه و سمیط را روده (روذق) و مصوص را مزوز و شطرنج را اشترنج می‌نامند، به همین گونه‌اند مردم کوفه زیرا آنها هم مسحاة را بیل می‌گویند و بیل فارسی است و حوک را باذروج می‌گویند و باذروج فارسی است و حوک عربی است. مردم بصره وقتی چهار راه به هم برسند آن را مربعه می‌گویند ولی مردم کوفه آن را چهارسو می‌خوانند که فارسی است و سوق یا سویقه را وازار (بازار) می‌گویند که فارسی است، قثا راخیار می‌گویند که فارسی است و جذامی را ویذی می‌گویند که آن هم فارسی است.[۳]

---

۱. طیفور، تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۱۵۷ و ۱۵۸ به‌نقل احمد امین از او در ضحی الاسلام ج ۱، ص ۱۸۰.

۲. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳.

۳. کلماتی که جاحظ در اینجا ذکر کرده به جز آنها که معروفند از این قرارند:

روذق، شکل عربی شدهٔ روده است و روده چنانکه در برهان قاطع آمده «مرغ یا برهای را گویند ←

آنچه جاحظ از کلمات فارسی که اهل مدینه به کار می‌برده‌اند و گوید که آنها را در قدیم الدهر از ایرانیان گرفته‌اند یاد کرده تواند بود که مربوط به دوران پیش از اسلام و هنگامی باشد که یثرب و تیماء و مناطق دیگری که بر سر راه تجارتی قدیم و محل آمد و رفت کاروانها بوده‌اند در قلمرو مرزبانان ایران قرار داشته و بازرگانان ایران، هم به مدینه و هم به مکه و هم به بندر جدّه آمد و رفت می‌کرده‌اند[1] و آنچه دربارهٔ کلمات فارسی مردم کوفه ذکر کرده مربوط به دوران خود او است زیرا در دوران قدیم اعراب در کوفه نبوده‌اند و در فتوحات اسلامی در آنجا مقیم شده‌اند.

در همین نیمهٔ دوم قرن سوم هجری که محمدبن وصیف سیستانی یعقوب لیث صفاری را با شعری فارسی می‌ستود و شعر او به عنوان آغاز ظهور شعر فارسی در کتب ادب ثبت می‌شد، مسعودی هم در کتاب مروج‌الذهب سخنی به فارسی از زبان یکی از سپاهیان او با عبارت «فقال بالفارسیه» نقل کرده که برای بیان مقصود بسیار گویا است. مسعودی به عنوان نمونه برای بیان نظم و انضباط

← که پر و موی او را پاک کرده و به روغن بریان کرده باشند و آن را روده کرده هم می‌گویند و به عربی سمیط خوانند. مصحح کتاب البیان و التبیین در تعریف کلمه السمیط در حاشیهٔ آن کتاب نوشته «السمیط هو ان یلقی بالحیوان بعد ذبحه فی الماء الحار ثم ینتف عنه صوف او ریشه» و مرحوم دکتر معین در ذیل برهان قاطع با نقل همین عبارت افزوده است و این همان «اوریت» اوریت کردن است که مرغ را در آب گرم اندازند و پرهای آن بکنند. در اینجا این توضیح باید اضافه شود که آن معنی که در حاشیهٔ البیان و التبیین برای «السمیط» ذکر شده در واقع معنی «السمط» است نه السمیط و «السمیط» حیوانی است که بدان صورت پر یا موی آن کنده شده باشد.

مصوص که به گفتهٔ جاحظ شکل عربی شدهٔ مزوز است خوراکی بوده که از گوشت در سرکه خوابانده می‌ساخته‌اند «لحم ینقع فی الخل و یطبخ» صاحب لسان گوید: «در حدیث علی علیه‌السلام آمده که آن حضرت مصوص را با سرکه میل می‌فرمود». (لسان‌العرب، در مصّ)

و یذی ظاهراً معرّب پیسی می‌نماید که در فارسی کنونی به معنی برص است. بارتولومه در فرهنگ خود و به تبع او هرن پیسی را جذام ترجمه کرده است (برهان قاطع در پیس و ذیل دکتر محمد معین) معنی بارتولومه با عبارت جاحظ درست درمی‌آید.

۱ . در این باره در گفتار دهم از جلد اول همین کتاب توضیح بیشتری خواهید یافت.

سختی که در لشکر یعقوب در اثر فرمانبرداری مشتاقانه سپاهیان از او حکم‌فرما بوده حکایتی آورده بدین مضمون که در ایامی که وی به سپاهیان اجازه داده بود که اسبان خود را در چراگاه علف تازه بخورانند چون امری پیش آمد که کوچ لشکر را ایجاب کرد و دستور داد تا اسبان را از چرا باز دارند یکی از سپاهیان به محض شنیدن این دستور بی‌درنگ دسته علفی که در دهان اسبش بود بیرون کشید. مسعودی سپس گوید فقال بالفارسیه امیرالمؤمنین دواب را از تر بریدند و تفسیر ذلک: اقطعوا الدواب عن الرطبه.[1]

روشن‌تر از اینها دربارهٔ زبان فارسی و قلمرو و لهجه‌های آن نوشتهٔ مقدسی در احسن التقاسیم است که خود سالیان دراز در این مناطق سفر کرده و آنجاها را از نزدیک دیده و با زبان آنها آشنا شده است. وی در بخشی از کتاب خود که آن را به وصف اقلیمهای هشت‌گانه ایرانیان (اقالیم الاعاجم الثمانیه) از ماوراءالنهر و خراسان و سیستان گرفته تا مکران و سند و مولتان در شرق و مناطق دیگر ایران در شمال و جنوب و غرب گوید: سخن این اقلیمهای هشت‌گانه به عجمی است لیکن برخی از آنها دری و برخی دیگر پیچیده و ناروشن است ولی همهٔ آنها فارسی خوانده می‌شوند.[2]

مقدسی برای بیان کیفیت لهجه‌های مختلف فارسی در نواحی مختلف ایران دو گونه تعبیر به کار می‌برد جاهائی که به فارسی روان و روشن سخن می‌گفته‌اند آن را فارسی مفهوم و گاهی هم دری خوانده و جاهائی که لهجه‌شان دور از فارسی معروف است آن را مغلق خوانده یعنی بسته و مغلق که به آسانی درک نمی‌شود. و گاهی نیز برای فرق برای لهجه‌ها مثالهائی به عنوان نمونه ذکر می‌کند مثلا می‌گوید که زبان دامغان (قومس) و گرگان به هم نزدیکند و آن‌ها معمولا یک «ها» به کلام خود می‌افزایند و می‌گویند هاده و هاکن و زبان تبرستان

---

۱. مروج‌الذهب، چاپ مصر، ج ۴، ص ۱۴۱.

۲. احسن التقاسیم، ص ۲۵۹، «و کلام اهل هذه الاقالیم الثمانیه بالعجمیه الا ان منها دریّه و منها منغلقه و جمیعها تسمی الفارسیه ...».

هم نزدیک به اینها است لیکن در آن شتاب هست و زبان دیلمان پیچیده و مغلق است [1] و دربارهٔ زبان نیشابوریان گوید زبان آنها فصیح و مفهوم است لیکن آنها اوائل کلمات را کسره می‌دهند و یک «ة» و یا (ظ) به آن می‌افزایند و مثلا می‌گویند بیگو و بیشو (بگو و بشو) و سینی را هم بیهوده به کلام می‌افزایند مثلا بِخُردستی و بگفتستی و نخفتستی [2] و دربارهٔ ری گوید که آنها را در آغاز کلام افزایند: راده و راکن و در همهٔ این اقالیم زبانی ساده‌تر و آسان‌تر از زبان مردم ری نیست. [3]

و در زبان مردم بخارا تکرار هست و می‌گویند یکی درمی و یکی مردی و کلمه دانستی را هم بی‌هیچ فایده‌ای بسیار در سخنشان به‌کار می‌برند لیکن با همهٔ اینها زبان آنها دری است، و این زبان و زبانهای مشابه آن را از این رو دری می‌خوانند که این زبانی است که نامه‌های سلطان را به این زبان می‌نویسند و نامه‌ها و عرایضی را هم که به سلطان می‌نویسند باید به این زبان باشد. این کلمه را از در مشتق شده بدین معنی که این زبان زبانی است که در دربار سلطان بدان تکلم می‌کنند. [4]

و دربارهٔ اقلیم خوزستان گوید و در همه اقالیم ایرانیان فصیحتر از زبان ایشان نیست و غالباً فارسی را با عربی می‌آمیزند و می‌گویند این کتاب وصلاکن و این کار قطعاکن و چه بسا در حالی که به فارسی می‌گویند به عربی منتقل می‌شوند.

«و لیس فی اقالیم الاعاجم افصح من لسانهم و کثیرا ما یمزجون فارسیتهم بالعربیه و یقولون این کتاب وصلاکن و این قطعاکن و احسن ما ترا هم یتکلمون بالفارسیه حتی ینتقلون الی العربیه». [5]

مقدسی در جاهائی هم از این اقلیمها که زبانی غیرفارسی داشته‌اند باز به

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۳۶۸.
۲. احسن التقاسیم، ص ۳۳۴.
۳. احسن التقاسیم، ص ۳۹۸.
۴. احسن التقاسیم، ص ۳۳۵.
۵. احسن التقاسیم، ص ۴۱۸.

زبان فارسی آنها اشاره کرده مثلا در اقلیم رحاب که ارمنستان و اران و آذربایجان را از آن اقلیم شمرده گوید:

در ارمنستان به ارمنی و در اران به ارانی سخن می‌گویند و فارسی آنها مفهوم و نزدیک به خراسانی است. «و بارمینیه یتکلمون بالارمنیه و بالکان بالرانیه و فارسیتهم مفهومه تقارب الخراسانیه».[۱]

و در اقلیم سند وضع مردم مولتان و زبانشان را چنین وصف کرده: «ماء مریء و عیش هنیء و ظرف و مرّوه و فارسیّه مفهومه»[۲] یعنی آب گوارا و زندگی خوش، و ظرافت و مروّت و فارسی مفهوم.

هم در زمان یا دوران شکوفائی زبان فارسی در شعر و نثر که شاهکارهای ادبیات فارسی در آن دوران به وجود می آمد ابوریحان بیرونی هم کتابهائی از فارسی به عربی برمی‌گرداند چه از قصه‌ها و داستانهای پیش از اسلام ایران مانند آنچه نام آنها را در فهرست مولفات خود آورده و چه از کتابهائی که در دوران اسلامی به زبان فارسی تالیف شده بوده مانند شرح حال مقنّع مقتول در ۱۶۹ هجری که دربارهٔ آن نوشته «و قد ترجمت اخباره من الفارسیّة الی العربیّه و هی مستقصاه فی کتابی اخبار المبیّضه والقرامطه»[۳] و از اینهاگذشته خود او هم «کتاب التفهیم» را به زبان فارسی تالیف می‌کرد. و در نوشته‌های او هیچ نشانه یا اشاره‌ای به این که زبان این سه گونه کتاب یعنی کتابهای پیش از اسلام و کتاب قرن دوم هجری و کتاب التفهیم که در اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم تالیف شده با هم فرقی داشته‌اند دیده نمی‌شود.

فارسی زبان فراگیر تمامی سرزمینهای

غرض از این تفصیل و شواهدی پیوسته از دوران پیش از اسلام تا دوران شکوفائی شعر و ادب فارسی در قرن چهارم و پنجم هجری، از مآخذی

---

۱. احسن التقاسیم، ص ۳۹۸.
۲. احسن التقاسیم، ص ۴۷۱.
۳. الآثار الباقیه، ص ۲۱۱.

ایران از قبل تا بعد از اسلام

که چنانکه گفته شد برای تحقیق در تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از منابع مهم و معتبر و دست اول به شمار می‌روند و حتی نقل عین عبارات عربی آنها با آنکه موجب اطناب می‌شد بیان این نکته است که مآخذ این نظر را که در ایران پیش از اسلام زبان عمومی و فراگیر ایران که در نوشته‌ها و گفته‌ها به کار می‌رفته زبان پهلوی بوده و در دوران اسلامی آن زبان کم‌کم به ضعف و سستی گرائیده و جای خود را به زبان فارسی یعنی همان زبانی داده که در قرنهای سوم و چهارم هجری به جهان دانش و ادب راه یافته و پیش از این تاریخ زبانی پخته و رسا نبوده است، نه تنها تایید نمی‌کنند بلکه درست عکس آن را می‌رسانند. این قابل تأمل است که در همهٔ این مآخذ در هر جا که به مناسبتی ذکری از زبان ایرانیان شده در هر منطقه‌ای که در قلمرو گستردهٔ ایران واقع بوده از زمانهای پیش از اسلام تا دوران شکوفائی ادبیات فارسی همه جا آن را به نام زبان فارسی «اللغة الفارسیه» خوانده‌اند با این که مؤلفان کتابهائی که نوشته‌هائی از آنها نقل شد از کسانی بوده‌اند که اگر هم مانند ابن مقفع و بیرونی از صاحب‌نظران و از عالمان در زبان و تاریخ و فرهنگ ایران نبوده‌اند باری چنانکه از آثار و سرگذشتشان پیداست از آگاهان بصیر این زبان و فرهنگ آن به شمار می‌رفته‌اند و از زبان پهلوی هم در جای دیگر از کتاب خود به مناسبتی دیگر و باکاربردی دیگر یاد کرده‌اند و در هر حال از کسانی نبوده‌اند که فرق میان زبان پهلوی و زبان فارسی را ندانند یا آن اندازه مسامحه کار باشند که یکی را به جای دیگری بگذارند. به علاوه در همین قرنهای نخستین اسلامی که این کتابها تالیف می‌شده زبان و فرهنگ ایران که هنوز آثار زیادی از گذشته آن در دسترس اهل علم و ادب بوده در جامعهٔ اسلامی که ایرانیان خود عضو مهمی از آن به شمار می‌رفته‌اند آن اندازه ناشناخته نبوده که چنین مسامحه‌ای از اهل علم و ادب در آن روا باشد.

و چون بر آنچه گذشت این مطلب هم افزوده بشود که در همهٔ این مآخذ

کلمات و عباراتی که از زبان مردم ایران نقل شده چه از پیش از اسلام و چه از دوران اسلامی از یمن و مدینه و کوفه گرفته تا مرو و بلخ و بخارا[1] همه از فارسی است و همچنین کلمات بی‌شمار دیگری که از زبان ایرانیان به عربی راه‌یافته و جزء معربات آن زبان شده‌اند همه را در کتابهای لغت عربی معرّب از فارسی شمرده‌اند بنابراین این مطلب را هم باید مسلم شمرد که علما و محققان قرنهای نخستین اسلامی و به اصطلاح امروز ایران‌شناسان آن زمان که غالباً خود ایرانی و فارسی زبان هم بوده‌اند و آنچه از آثار پیش از اسلام ایران به عربی منتقل شده اگر نه همهٔ آنها دست کم قسمت اعظم آن به وسیلهٔ همانها بوده است زبان ایران را یعنی همان زبان عام و جامعی که ایران با قلمرو وسیعش بدان شناخته می‌شده جز زبان فارسی نمی‌دانسته‌اند، و زبان پهلوی را هم چنانکه خواهد آمد همچون یکی از لهجه‌های محلی و باکاربردی محدود می‌شناخته‌اند و چون از این نشانه‌ها پیروی کنیم و راهی به غیر از همان که آنها نشان می‌دهند در پیش نداریم خواه ناخواه به این نتایج می‌رسیم که:

۱ . زبان عام و جامع ایرانیانی که پیش از اسلام در یمن و مدینه می‌زیسته‌اند یا زبان ایرانیانی که در قرنهای نخستین اسلامی در کوفه بوده‌اند یا زبان ایرانیانی که چه پیش از اسلام و چه در دوران اسلامی در سایر مناطقی که در قلمرو ایران بوده تا مرو و بلخ و بخارا در آن سوی خراسان امروز زندگی می‌کرده‌اند همهٔ اینها یکی بوده با لهجه‌های مختلف و همه هم فارسی خوانده می‌شده‌اند.

۲ . زبان دیوانهای ایران که در دوران اسلامی به عربی برگردانده شده، چه دیوان عراق که در زمان حجاج و بعد از سال هشتاد و دو هجری ترجمه شده و چه دیوان خراسان که پس از سال ۱۲۴ هجری به عربی نقل شده و چه دیوان قم

---

[1] . این گونه کلمات را غالب محققان کم و بیش نقل کرده‌اند، مرحوم بهار در جلد اول سبک‌شناسی صورتی از آنها به دست داده و مرحوم دکتر معین هم در مقدمه برهان قاطع چند مورد ذکر کرده و اخیراً آقای علی اشرف صادقی با استقراء بیشتر فهرست جامع‌تری از این گونه عبارات را در کتاب تکوین زبان فارسی نقل کرده‌اند.

که در اواخر قرن دوم هجری به عربی درآمده و چه سایر دیوانها در مناطق دیگر که در همین زمانها یا دیرتر نقل گردیده همه به زبان فارسی بوده‌اند.

۳. مجادلات مردانشاه و دیگر دبیران ایرانی با صالح پسر عبدالرحمن سیستانی که از سوی حجاج مأمور برگردان این دیوان به زبان عربی شده بود همه پیرامون زبان فارسی است نه زبان دیگر.[1]

۴. زبانی که کلیله و دمنه از هندی به آن زبان ترجمه شده و سپس از آن زبان به عربی برگشته زبان فارسی بوده نه چنانکه شهرت دارد زبان پهلوی. این مطلب چنانکه گذشت از گفته خود ابن‌مقفع در مقدمه کلیله و دمنه برمی‌آید و اگر دربارهٔ هرکس دیگری بتوان گمان برد که به جای زبان پهلوی به مسامحه زبان فارسی به‌کار برده دربارهٔ ابن‌مقفع چنین گمانی به کلی نارواست چون غالب مطالبی که دربارهٔ زبان پهلوی در مآخذ عربی اسلامی منعکس شده از او سرچشمه می‌گیرد و چنانکه خواهیم دید گفته‌های او در مورد لهجه‌های ایران و از آن جمله پهلوی مورد استناد سایر علما و مورخان سلف بوده است.

۵. کتابهای خزانهٔ مرو یعنی همانها که به وسیلهٔ یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی در هنگام عقب‌نشینی به مرو از تیسفون به آنجا انتقال یافته بود به همان زبانی نوشته شده بود که عتابی با یحیی‌بن حسن با آن زبان سخن می‌گفت یعنی زبان فارسی که طاهریان در خراسان و برمکیان و دیگر وزیران و دبیران ایرانی در عراق که عتابی فارسی را از آنها آموخته بود با آن سخن می‌گفتند و اگر جز این بود و عتابی برای خواندن آن کتابها ناچار شده بود که زبان پهلوی را هم بیاموزد حتماً آن را ناگفته نمی‌گذاشت، چون او در این گفت‌وگو در این مقام است که کوششهای قبلی خود را برای آشنائی با زبان فارسی و بهره‌ای که به سبب آن از کتابهای کتابخانهٔ مرو برده بیان کند و اگر برای این کار جزء فراگرفتن فارسی کوشش دیگری به‌کار برده بود جای ذکر آن همین جا بود. احمدبن ابی‌طاهر

---

۱. آگاهی بیشتر را در این باره در مقالهٔ نویسندهٔ همین سطور در «مقالات و بررسیها» عنوان نقل دیوان خواهید یافت.

طیفور هم که این گفت‌وگو را نقل کرده خود از مردم مرو رود بوده و زمان او هم با زمان این دو و گفت‌وگوی آنها چندان فاصله‌ای نداشته؛ این گفت‌وگو در حضور محمدبن طاهربن الحسین اتفاق افتاده که در سال ۱۹۸ هجری بدرود زندگی گفته. احمد از دبیران سرشناس بوده و به ابوالفضل کاتب شهرت داشته او را به بلاغت و شعر و روایت و همچنین به علم و فهم ستوده‌اند.[۱]

بنابراین اگر او هم در سخن عتابی مسامحه یا ابهامی می‌یافت یا آن را نقل نمی‌کرد یا توضیحی بدان می‌افزود.

۶. زبان قصه‌ها و داستانهائی که ابوریحان بیرونی از نوشته‌های پیش از اسلام ایران به عربی ترجمه کرده بود با زبان اخبار مقنع که در قرن دوم یا سوم هجری تألیف شده بود و وی آن را به عربی درآورده بود همان زبانی بوده که وی کتاب التفهیم خود را به آن زبان تألیف کرده بود یعنی زبان فارسی.

در این مآخذ، همچنان‌که اشاره شد، از زبان پهلوی هم سخن رفته ولی نه به عنوان زبان عام و فراگیر ایران بلکه به عنوان لهجه یا زبانی محلی و باکاربردی محدود و اگر بخواهیم برای این موضوع هم مثال یا مثالهائی ذکر کنیم باید از قدیمی‌ترین روایتی که در این باره وارد شده یعنی روایتی که ابن‌ندیم از ابن‌مقفع نقل کرده آغاز کنیم. این روایت ابن‌مقفع از قدیم تاکنون یکی از راهنماهای اصلی برای شناخت زبانها یا لهجه‌های فارسی بوده، در قدیم خوارزمی و حمزه اصفهانی و یاقوت از آن بهره گرفته‌اند و در دوران معاصر هم همهٔ محققان سرشناس این رشته آن راکم و بیش مورد بررسی قرار داده‌اند و چون این روایت مانند دیگر گفته‌های ابن‌مقفع از هر لحاظ قابل تأمل و دقت است و در اینجا به جز در مورد زبان پهلوی در موارد دیگری هم متن عربی آن مورد استناد قرار خواهد گرفت از این رو متن عربی آن هم عیناً به همان صورت که ابن‌ندیم آورده نقل می‌شود:

---

۱. او کتابی به نام «کتاب بغداد» در شرح حال خلفا و رویدادهای مهم زمان ایشان در چندین مجلد پرداخته بود که ظاهراً جز جلد ششم آن که اختصاص به اخبار مأمون داشته از آن چاپ نشده است. (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۴، ص ۲۱۱)

روایت ابن ندیم چنین است: قال عبدالله بن المقفع:

لغات الفارسیة، الفهلویه و الدریّه و الفارسیه و الخوزیّه و السریانیه.»

فامّا الفهلویُ فمنسوب الی فهله، اسم یقع علی خمسة بلدان و هی اصفهان والری و همدان و ماه نهاوند و آذربیجان و اما الدریّه فلغة مدن المدائن و بهاکان یتکلم من بیاب الملک و هی منسوبه الی حاضره الباب و الغالب علیها من لغه اهل خراسان و المشرق لغه اهل بلخ. و اما الفارسیه فیتکلّم بها الموء ابذه و العلما و اشباههم و هی لغه اهل فارس.

و اما الخوزیه فبهاکان یتکلّم الملوک و الاشراف فی الخلوة و مواضع اللعب و اللذة و مع الحاشیه.

و اما السریانیه فکان یتکلم بها اهل السواد و المکاتبه فی نوع من اللغه بالسریانی فارسی.[1]

یعنی: «ابن مقفع گوید زبانهای فارسی عبارتند از پهلوی و دری و فارسی و خوزی و سریانی.

اما پهلوی منسوب است به پهله و پهله نامی است که بر پنج شهر اطلاق می‌شود و آنها اصفهان و ری و همدان و ماه نهاوند و آذربایجان هستند.

اما دری زبان شهرهای مدائن است و کسانی که در دربار شاه بودند بدین زبان سخن می‌گفتند و این زبان منسوب است به دربار و غالب بر این زبان از زبان مردم خراسان و مشرق زبان اهل بلخ است.

و اما فارسی زبانی است که موبدان و دانشمندان و نظائر ایشان بدان سخن می‌گفتند و آن زبان مردم فارس بود.

و اما خوزی زبانی بود که پادشاهان و بزرگان در مجالس انس و لهو و لعب و با پیرامونیان و حاشیه خود بدان سخن می‌گفتند.

و اما سریانی زبانی بود که مردم سواد بدان سخن می‌گفتند و مکاتبه هم در آن به‌گونه‌ای از زبان فارسی به سریانی است.

---

۱. الفهرست، ص ۱۳.

چنانکه ملاحظه می‌شود ابن‌مقفع زبان پهلوی راکه از جمله لهجه‌ها یا زبانهای فارسی شمرده منسوب به پنج شهر غربی و شمال غربی ایران دانسته و سرزمین پهله را هم جز همین مناطق نمی‌شناخته و از این امر می‌توان چنین فهمید که در این دوران که شامل اواخر عصر ساسانی و اوائل دوران اسلامی می‌شود پهله جز به این مناطق و پهلوی جز به لهجهٔ بومی این مناطق اطلاق نمی‌شده و آنچه دربارهٔ زبان پهلوی (پارتی) یا پهلوی شمالی و همچنین مناطقی که در شرق و شمال ایران پهله خوانده می‌شده‌اند که برخی از نویسندگان آن را در مباحث زبان‌شناسی ایران مطرح ساخته‌اند مربوط به دوره‌های خیلی قدیمتر می‌شود که شاید در این دوران هم ناشناخته بوده‌اند. موید این امر مطلبی است که در المسالک و الممالک ابن‌خردادبه یعنی قدیمی‌ترین کتابی که در شناخت راهها و سرزمینها به زبان عربی تألیف شده و چنانکه خواهد آمد آن هم معرف دوره‌های اخیر دوران ساسانی است ذیل عنوان «بلاد البهلويين» آمده که در آنجا هم تنها همین مناطق باکمی اختلاف سرزمین پهلویها شمرده شده نه جای دیگر.[1]

یکی از ایرادهائی که بر این روایت ابن‌مقفع گرفته شده این است که در آن زبان سریانی که خود زبانی سامی و غیر ایرانی است جزء زبانهای فارسی شمرده شده و این را از اشتباهات ابن مقفع شمرده‌اند[2] در صورتی که اگر در همین روایت بیشتر دقت شود نه تنها ایرادی در آن نمی‌توان یافت بلکه برعکس می‌توان از خلال آن، هم یکی از لهجه‌های ناشناخته زبان فارسی را شناخت و هم برای بعضی مسائل زبان فارسی در این دوران انتقال پاسخهای بهتری یافت.

ابن‌مقفع در این روایت از زبان سریانی سخن نمی‌گوید بلکه از لهجه یا گونه‌ای از زبان فارسی نام می‌برد که آن را فارسی سریانی خوانده یعنی فارسی‌ای

---

۱ . ابن‌خردادبه، المسالک و الممالک.

۲ . بهار، سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۲۷ ـ محمد معین مقدمه برهان‌قاطع ص ۳۰ به نقل از پورداود، فرهنگ ایران باستان، ج ۱، ص ۱۶۱ بدین عبارت «سریانی شعبه مهمی از زبان آرامی شرقی از سلسلهٔ زبانهای سامی است نه هند و اروپائی و آریائی و به تحقیق ایرانی نیست. این اشتباه از آنجا برخاسته است که زبان و خط سریانی در ایران عهد ساسانی رواج داشته است.

که به خط سریانی نوشته می‌شده و در منطقه سواد یعنی سورستان دوران ساسانی و عراق امروز رایج بوده است.

جالب توجه این است که ابن‌مقفع خود این احتمال را می‌داده که آنچه او بیان کرده با زبان سریانی اشتباه می‌شود به همین سبب برای رفع این اشتباه به این اکتفا نکرده که آن را جزء اقسام فارسی شمرده بلکه یک کلمهٔ فارسی هم در آخر آن اضافه کرده که تأکیدی برای فهم مقصود وی باشد و عبارت را بدین صورت بیان کرده: «و المکاتبة فی نوع من اللغه بالسریانی فارسی» یعنی مکاتبه در آن نوعی فارسی با خط سریانی بود و ابن‌ندیم هم با کمال امانت همین عبارت را، با همان کلمهٔ فارسی آخر آن که بسا محتمل بود بدان توجه نشود و از قلم بیفتد، نقل کرده ولی با همهٔ آن تأکیدها و احتیاطها سرانجام همین کلمه از نظر کسانی که این روایت را مورد استفاده قرار داده‌اند دور مانده و در نتیجه این بی‌دقتی در فهم مراد ابن‌مقفع برای ایشان اشتباهی روی داده که آن را به ابن‌مقفع نسبت داده‌اند.

همین موضوع یعنی نوشتن به سریانی و خواندن به فارسی را ابن‌مقفع در روایتی دیگر که ابن‌ندیم در موضوع خطهای هفت‌گانه فارسی از او نقل کرده دربارهٔ یکی از این خطها که در فارسی آن را نامه دبیره (خط همگانی و عمومی) می‌خوانده‌اند و در عربی «کتابه الرسائل» خوانده شده چنین بیان داشته که برخی از کلمات این خط به زبان سریانی قدیم که مردم بابل بدان سخن می‌گفته‌اند نوشته می‌شود ولی به فارسی خوانده می‌شود.[1]

گذشته از روایتهای ابن‌مقفع و آنچه وی دربارهٔ زوارش (هزوارش) گفته که آن هم کم و بیش از همین مقوله است، تکه‌هائی از نوشته‌های پارسی که به خط سریانی در کاوشهای باستان‌شناسی یافت شده[2] مؤید این نظر و دلیل این تواند

۱. الفهرست، ص ۱۳ ـ ۱۴.

۲. از آن جمله قطعه‌ای از زبور نسطوری به زبان فارسی و به خط سریانی که در نزدیک تورفان کشف شده و دیگر قطعه‌ای است که استاد فقید هنینگ نشانی آن را داده و آن هم به زبان ←

بود که در دوران ساسانی و شاید پیش از آن هم در نوشتن زبان فارسی به کار بردن خط سریانی و حتی به کار بردن کلمات سریانی همچون نشانه‌هائی برای مفاهیم فارسی امری ناآشنا و بیگانه نبوده، و این امر چنانکه خواهد آمد صرفاً ارتباط با خط داشته نه زبان که در همه حال فارسی خوانده می‌شده، نوشتن فارسی با خطی غیر از فارسی منحصر به خط سریانی نبوده بلکه برخی از پیروان مذاهب دیگر که از خود خطی داشته‌اند نیز فارسی را با خط خودشان می‌نوشته‌اند محققان تاکنون به نوشته‌هائی به زبان فارسی و به خط عبری و مانوی دست یافته‌اند[1] و بسا که با پیشرفت تحقیقات به نوشته‌های دیگری به همین زبان و با خطهای دیگر نیز دست یابند.

با فارسی سریانی یعنی فارسی‌ای که با خط سریانی نوشته می‌شود به یکی از مباحث مهم زبان فارسی در این دوران انتقال یعنی مسأله خط می‌رسیم که بسیاری از مشکلاتی که در آن بوجود آمده ناشی از همین مسأله و آمیختگی آن با مسأله زبان است. شاید بهترین نمونه‌ای که بتوان برای این دشواریهای ناشی از آمیختگی مسائل خط و زبان ذکر کرد هزوارش موجود در متون پهلوی باشد که سالهای سال یکی از مشکلات زبان پهلوی به شمار می‌رفت و موجب سرگردانی محققان آن رشته و باعث بدفهمی بسیاری از متون پهلوی گردیده بود و سرانجام پس از راه‌یابی به شناخت آنها که آن هم به راهنمایی روایت ابن‌مقفع[2] صورت پذیرفت معلوم شد که آن مشکلی مربوط به خط بوده نه زبان.

در اینجا شاید تذکر این نکته لازم باشد که در روایت ابن‌مقفع دربارهٔ هزوارش یا زوارشن و همچنین در مجموع روایتی که ابن‌ندیم از او دربارهٔ خطهای فارسی زیر عنوان «الکلام علی القلم الفارسی»[3] آورده در هیچ جا ذکری

← فارسی و به خط سریانی. آگاهی بیشتر دربارهٔ این دو نامه را در مقاله «بعضی از کهن‌ترین آثار نثر فارسی تا پایان قرن چهارم» از استاد دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۵ ـ ۶ خواهید یافت.

۱ . همان مأخذ.

۲ . «و لهم هجاء یقال له زوتارشن ....

۳ . ابن مقفع در این روایت از هفت خط فارسی نام برده که پنج تای آنها تا زمان ابن‌ندیم هم ←

از خط پهلوی نیست. بنابراین در تفسیر روایت ابن‌مقفع پهلوی را به جای فارسی گذاردن، چنانکه برخی از محققان کرده‌اند[1] هم دور از احتیاط و هم تحمیلی ناروا بر عبارت ابن‌مقفع و ابن‌ندیم است، گذشته از این که در همین فهرست خطهائی ذکر شده که در عرف زبان‌شناسان معاصر هم پهلوی خوانده نمی‌شوند مانند دین دبیره که امروز خط اوستائی خوانده می‌شود نه پهلوی.
در ترجمه کتاب زهرها از هندی به فارسی برای یحیی برمکی که ذکر آن گذشت نیز سخن از خط فارسی است. ابن‌ندیم هم در ذکر خط مانوی زیر عنوان «الکلام علی القلم المنانی» از خط فارسی سخن گفته.[2]

در دوران اسلامی با تغییر خط فارسی به خط اسلامی مشکلات دیگری بر آنچه از قدیم بود در راه شناختن خط و زبان ایران افزوده گشت. ایهامی بیش از گذشته بر این مبحث سایه افکند و مسأله تغییر خط هم با مسأله تغییر زبان درهم آمیخت.

از آنچه دربارهٔ فارسی سریانی گذشت می‌توان به این امر هم پی‌برد که در ایران از قدیم فارسی را به خطهای دیگر نوشتن امری نامأنوس و غیرعادی نبوده و ظاهراً در قلمرو گستردهٔ زبان فارسی پیروان هر مذهبی که از خود خطی داشته‌اند فارسی را با همان خط می‌نوشته‌اند. مردم ماوراالنهر و سمرقند با خط مانوی[3] که مکاتبه با آن برای ایشان آسان‌تر بوده یهودیان با خط عبری نسطوریان و سریانیان با خط سریانی و مانویان با خط مانوی. بنابراین طبیعی بوده

ـــــــــــــــ

→ وجود داشته و وی آنها را دیده و نمونه‌ای هم از هریک از آنها در الفهرست آورده و دو خط دیگر را ابن‌ندیم ندیده و نمی‌شناخته (الفهرست، ص ۱۳ و ۱۴).

۱. شادروان بهار پس از ذکر روایت ابن‌مقفع دربارهٔ خطها گوید: «چنانکه ملاحظه شد در آغاز خطوط پهلوی را هفت دانسته و در شرح آن هشت آورده» ـ سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۷۷ ـ ۷۸.

۲. «الخط المنانی مستخرج من الفارسی و السوریانی استخرجه مانی کما ان المذهب مرکب من المجوسیه و النصرانیه ...». (الفهرست، ص ۱۷)

۳. ابن‌ندیم دربارهٔ خط مانوی زیر عنوان الکلام علی القلم المنانی، گوید «و بهذا القلم یکتبون انا جیلهم و کتب شرائعهم. و اهل ماوراء النهر و سمرقند بهذا القلم یکتبون کتب الدین و یسمّی ثم قلم الدین ...» ـ (الفهرست، ص ۱۷).

که در دوران اسلامی هم ایرانیانی که به اسلام می‌گرویده‌اند و با خط عربی که به تدریج سر و صورتی می‌گرفته و به خط اسلامی تبدیل می‌شده است[۱] مانوس و آشنا می‌شده‌اند کم‌کم زبان فارسی خود را هم با همین خط که آن را برای بیان اندیشه‌های تازه خود رساتر می‌یافته‌اند بنویسند. و این هم طبیعی بوده که زرتشتیان ایران که شماره آنها در قرنهای نخستین اسلامی آنقدرها هم کم نبوده با خط اسلامی سر و کاری نیابند و به همان خط فارسی خود وفادار مانند و همهٔ کتابهای خود را اعم از مذهبی و اسلامی همچنین مکاتبات میان خود را همچون گذشته با همان خط سابق خود بنویسند و بخوانند.

از این دو رویداد دو نتیجه حاصل آمد که سردرگمی‌های امروز در شناخت صحیح زبان آن دوران ناشی از همانها است یکی آنکه ایرانیان مسلمان با خط سابق خود آنچنان بیگانه شدند که نتوانستند بعدها از خلال آن خط زبان خود را باز یابند و بشناسند و به همین سبب آن را زبانی ناآشنا از روزگاران قدیم پنداشتند. و این روزگاران قدیم هم همان دوران پیش از اسلام بود که هرچه بیشتر از آن دور می‌شدند آگاهی ایشان از آن کمتر و ابهامی که آن را فرامی‌گرفت بیشتر می‌شد. و دیگر آن که زبانی که با خط سابق نوشته می‌شد و اختصاص به زرتشتیان یافته بود باکاهش تدریجی ایشان در اثر گرایش به اسلام یا کوچهای فردی و گروهی و یا عوامل دیگر به تدریج زبان نوشتاری گروهی محدود گردید و به سبب قطع رابطهٔ آن با منابع اصلی خویش یعنی مردم ایران که عموماً مسلمان شده بودند نه تنها از تحول و تکاملی که زبان فارسی با خط اسلامی از آن برخوردار بود محروم ماند بلکه چون دایرهٔ آن به تدریج تنگتر گردید و دانائی و آگاهی زرتشتیان و عالمان ایشان هم نسبت به این زبان کاستی گرفت نیروی زایش خود را هم به تدریج از دست داد و به شکل زبانی کم‌مایه و سِتَروَن درآمد.

---

۱. سیر تحول خط عربی و نام کسانی را که این تحول تدریجی به دست آنها صورت گرفته در الفهرست ابن‌ندیم، ص ۴ ـ ۹ خواهید یافت.

در این زمینه به این مطلب هم باید توجه داشت که زبان دین یعنی زبانی که در پرستشگاهها در خطابه‌ها و نیایشها به کار می‌رود و در نوشته‌های دینی منعکس می‌شود همیشه و در همه جا کهنه‌تر از زبانی است که در بیرون از قلمرو مذهب معمول و متداول است. زیرا آن زبان از روزگاری قدیمتر سرچشمه می‌گیرد و غالباً کلمات و اصطلاحاتی که در آن به کار می‌رود به همان شکل و هیأت قدیمی جزء سنتها در می‌آیند و از نوعی قداست برخوردار می‌شوند که دست تحول را از دامن آنها کوتاه می‌سازد یا اگر تحولی در آنها راه یابد تا بدان حد نیست که غبار کهنگی را از چهرهٔ آنها بزداید. بنابراین دور از واقعیت نخواهد بود اگر گفته شود که زبانی که موبدان زردشتی برای کتابها و روایات مذهبی خود به کار می‌بردند حتی پیش از آنکه با تغییر خط فارسی از پویائی و تحول باز ماند و به کهنگی گراید خود زبانی کهنه و قدیمی بوده است.

به هر حال پس از تغییر خط فارسی به خط اسلامی و محصور ماندن خط فارسی به کتابهای دینی زردشتی و نوشته‌هائی که موبدان و علمای زردشتی از روزگاران قدیم نگاه می‌داشتند کم کم برای تشخیص آنها از فارسی اسلامی کلمهٔ پهلوی به کار رفت بی‌آنکه در همه جا تصویر روشنی از آن در دست باشد و التباسی بین خط و زبان در میان نباشد و به همین جهت گاه در مآخذ عربی و اسلامی مفهوم این کلمه دور از آشفتگی و تشویش نیست و استعمال این کلمه را بدین صورت در مؤلفات قرن چهارم به بعد می‌توان دید.

چنانکه گذشت در اوائل قرن دوم به گفته ابن‌مقفع زبان پهلوی یک لهجهٔ محلی بوده منسوب به پهله یا عراق عجم و آن ارتباطی با کتب دینی زرتشتی نداشته. در نوشته جاحظ هم به عنوان لهجه‌ای یاد شده که مردم اهواز در جنب زبان فارسی در آن هم مهارت داشته‌اند این هم اگر حکایت از گذشته نباشد و مربوط به زمان خود جاحظ باشد باز از گفتهٔ ابن‌مقفع دور نیست زیرا اهواز هم با

بخش مهمی از عراق عجم در دولت ساسانی یک حاکم‌نشین را تشکیل می‌داده‌اند.[1]

ولی در مؤلفات دوره‌های بعد یعنی از قرن چهارم به بعد این مفهوم تغییر یافته. در هنگامی که در قرن چهارم بشاری مقدسی اقلیمهای هشت‌گانه ایران را که در همه یا اغلب آنها سفر کرده و از زبان آنها هم اجمالاً و تفصیلاً در کتاب احسن‌التقاسیم یاد کرده، در وصف زبان همین محلهائی که در دوره‌های سابق پهله یا خوزستان نامیده می‌شد به جز فارسی ذکری از زبان هیچ جای ایران را هم پهلوی نخواند، این را چنین می‌توان تعبیر کرد که او زبان رایج مردم را در زمان خودش وصف کرده و نظری به سابقهٔ تاریخی نداشته.

در همین قرن استخری و به پیروی از او ابن‌حوقل در جائی که از سه زبان رایج در فارس یاد کرده‌اند زبان پهلوی را هم در ردیف فارسی و عربی آورده و کاربرد پهلوی را چنین بیان کرده:

«ولسانهم الذی به کتب العجم و ایامهم و مکاتبات المجوس فیما بینهم الفهلویه التی تحتاج الی تفسیر حتی یعرفها الفرس»[2]، یعنی زبان مردم فارس که کتابهای عجم و تواریخ ایشان و نوشته‌های زردشتیان میان خودشان با آن زبان است پهلوی است که احتیاج به توضیحی دارد تا ایرانیان آن را بفهمند.

این زبانی که استخری آن را پهلوی خوانده با همان زبانی تطبیق می‌شود که در روایت ابن‌مقفع به نام فارسی یعنی زبان مردم فارس خوانده شده و طبق آن روایت زبانی بوده است که موبدان و دانشمندان و نظائر ایشان بدان سخن می‌گفته‌اند.

شاید لازم باشد در اینجا برای روشن شدن این معنی به این مطلب اشاره‌ای بشود که زبان مردم فارس از آن رو زبان موبدان و دانشمندان بوده که اقلیم

---

۱. آخرین فرمانروای این منطقه که به دوران اسلامی رسید هرمزان بود که فرمانروای لرستان و خوزستان بود.

۲. اصطخری، مسالک الممالک، ص ۱۳۷ و ابن‌حوقل، صوره الارض، ص ۲۵۳.

فارس همچنان‌که از قدیم دارالملک ایران بوده همیشه و حتی پس از انتقال مرکز سیاسی ایران به مناطق دیگر مانند تیسفون و بلخ و جاهای دیگر همچنان مرکزیت دینی و علمی خود را در همهٔ دوره‌ها حفظ کرده و برای زردشتیان در همه جای ایران در حکم دارالعلم و مرکز تعلیم و تعلم و حفظ آثار علمی و مذهبی ایران به شمار می‌رفته، و علت این هم که در دوران اسلامی تا قرنها این اقلیم همچنان چهرهٔ زردشتی خود را حفظ کرده همین سابقهٔ علمی و فرهنگی آن بوده. ابن‌حوقل در قرن چهارم هجری آنجا را چنین وصف کرده: «در هیچ جا به اندازهٔ فارس زردشتی وجود ندارد زیرا در این ناحیه پایتخت کشور و مرکز دین و محل کتابها و آتشکده‌های آنها بوده، آثاری که پشت به پشت به ارث برده‌اند و تا امروز در دست آنها باقی است.[1]

و به سبب همین مرکزیت اینجا بوده که مهمترین آثار دینی و فرهنگی ایران در همین منطقه به وجود آمده و بیشتر آنها هم در همین منطقه تا قرنها در دوران اسلامی باقی مانده بود. استخری از کوهی در این منطقه در ناحیه شاپور نشانی می‌دهد که بر آن تصویر هر یک از پادشاهان و مرزبانان سرشناس و رؤسای نام‌آور آتشکده‌ها و موبدان بزرگ و دیگران نقش شده بوده و تصویرهای این اشخاص با سرگذشتها و داستانهایشان در صندوقهائی نگهداری می‌شده، و عهده‌دار حفظ آنها گروهی بوده‌اند که در ناحیه ارجان در جائی که نام آنجا را به عربی «حصن الجص» نوشته است نشیمن دارند.[2]

حصن‌الجص یا قلعه الجص را که بر طبق معمول فارسی در این موارد باید ترجمهٔ گچ‌دژ یا دژگچین باشد در جای دیگر در ذکر دژها و قلعه‌های فارس (حصون فارس) چنین توصیف کرده «قلعه الجص در ناحیه ارجان است که در

---

۱. صورةالارض، ص ۲۵۵ (فرهنگ ایرانی ص ۲۶).

۲. مسالک‌الممالک، ص ۱۵۰. «و بناحیه سابور جبل فدو صوّر فیه صور کل ملک و کل مرزبان معروف للعجم و کل مذکور من سدنة النیران و عظیم من موبد و غیره و تتابع صورها و لاء و ایامهم و قصصهم فی ادراج و قد خص بحفظ ذلک قوم سکان بموضع بناحیه ارجان یعرف بحصن الجص».

آن زردشتیان و داستان‌سرایان ایران نشیمن دارند و رویدادهای بزرگ تاریخشان را در آنجا به درس می‌آموزند و آن سخت استوار است».[۱]

ناحیه ارجان از مناطق غربی فارس و میان دو استان فارس و خوزستان واقع بوده و از آنچه یاقوت دربارهٔ ریشهر که بخشی از استان ارجان بوده ذکر کرده است چنین برمی‌آید که این ناحیه از روزگاران قدیم همچنان محل درس و بحث و تحریر علوم بوده وی در این باره نوشته:

«ریشهر که به قول حمزه مختصر (ریو اردشیر) است ناحیه‌ای است از استان ارجان که در دولت ایرانیان گشته دفتران (ظ گشته دبیران) در آنجا نشیمن داشتند و آنها کسانی بودند که به خط جستق (معرب گشته) که کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با آن می‌نوشته‌اند کتابت می‌کردند.[۲]

و به سبب همین اهمیت دینی و تاریخی آنجا بوده که در دوران اسلامی هم این منطقه تا قرنها همچنان چهرهٔ قدیم خود را حفظ کرده بوده تا روزگار

---

۱ . «و قلعة الجص بناحیه ارجان فیها مجوس و بادگذارات الفرس و ایامهم تتدارس فیها و هی منیعة جداً» (المسالک الممالک، ص ۱۱۸).
ترجمهٔ بادگذار که در اینجا با همان عبارت فارسی آن نقل شده بـه داسـتان‌سرا یک تـرجـمهٔ احتمالی است. اینوسترانز و ص ۱۹ از کتاب نریمان، آن را به همین گونه ترجـمه کـرده ولی شاید به طور قطع نتوان گفت که از این کلمه اگر تحریفی در آن روی نداده باشد چه معنائی قصد می‌شده. ابن‌حوقل این عبارت را که ظاهراً از استخری گرفته چنین نقل کرده: «و قـلعه الجص بناحیه الرجان یسکنها المجوس با یاذارات الفرس و ایامهم بند ارسون فیها علومهم و هی منیعه رفیعه» ـ (صوره الارض، ص ۲۴۲). که عبارتی زیاد به سامان نیست و اگر تحریفی در آن روی نداده باشد دقتی هم در نقل گفته استخری به کار نرفته نظیر همین بی‌دقتی در نقل نوشته‌ای است که بر آتشکده بارین نوشته بوده و استخری آن را نقل کرده و ابن‌حوقل از او برداشته، استخری دربارهٔ آن نوشته «و حدثنی من رای به قد کتب علیه بالفهلویه انه انفق علیه ثلاثون الف درهم» ـ (مسالک الممالک، ص ۱۱۸) ولی ابن حـوقل آن را چـنین نـوشته: «و حدثنی من قرا علیه بالفهلویه انه انفق علیه ثلاثون الف الف دینار». (صوره الارض، ص ۲۴۲) که در این عبارت سی هزار درهم هزینه آن آتشکده که رقمی معقول است به رقم نامعقول سی میلیون دینار تغییر یافته.

۲ . معجم‌البلدان در کلمه ریشهر آگاهی بـیشتر دربـارهٔ ایـن روایت و گشـته دبـیران را در کـتاب نگارنده «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و ...» چاپ ۲، ص ۳۵ خواهید یافت.

استخری یعنی قرن چهارم هنوز شمار آتشکده‌های فارس به اندازه‌ای بوده که وی نمی‌توانسته از حفظ آنها را بشمرد زیرا به گفتهٔ وی به ندرت می‌شد در آنجا ناحیه و شهر و روستائی یافت که در آن چند آتشکده نباشد و از آن جمله نام ده آتشکده را در نواحی مختلف فارس که بیش از همه مورد احترام و تعظیم و تکریم زردشتیان روزگار خودش بوده ذکر کرده است[1] و در زمانی هم که مقدسی آنجا را دیده زردشتیان آن ناحیه هر چند هم ردیف اهل ذمه به شمار می‌رفته‌اند لیکن نشانه‌ای را که معمولاً اهل ذمه می‌بایستی بر خود بزنند آنها نمی‌زده‌اند و در آئین‌ها و جشنهای ایشان همه اهل شهر شرکت می‌داشتند و همه بازارهای شهر را آذین می‌بسته‌اند.[2]

و با این سابقهٔ دینی و تاریخی طبیعی بوده است که زبان کتابها و آثار دینی زردشتیان همین زبان مردم فارس یعنی لهجهٔ مخصوص آنها باشد. چنانکه در روایت ابن‌مقفع هم ذکر شده، نکته‌ای که در نوشتهٔ استخری قابل تأمل است این است که در قرن چهارم زبانی را که او پهلوی نامیده نه زبان گفتار بلکه زبان نوشتار موبدان و زردشتیان بوده و از این برمی‌آید که آنچه باعث این شده که زبانشان را به جز زبان فارسی که عموم مردم بدان تکلم می‌کرده‌اند بشمرد همان خصوصیتی بوده که از تغییر خط فارسی به خط اسلامی و عدم تغییر خط زردشتیان و آثار ناشی از آن سرچشمه گرفته و در این تاریخ که شاید بیش از دو سه قرن از تاریخ تغییر خط فارسی می‌گذشته در اثر تحول این زبان و ثابت ماندن آن دیگری تفاوتهائی بین آن دو به وجود آمده بود که به گفتهٔ استخری آن زبان مکتوب به آن خط قدیم نیاز به توضیحی داشته تا فارسی‌زبانان آن را درست بفهمند و شاید این توضیح یا تفسیر هم چندان زیاد نبوده.[3]

در هر حال آنچه از نوشته‌های استخری برمی‌آید این است که در این

---

۱. مسالک الممالک، ص ۱۱۸ و ۱۱۹. ۲. احسن التقاسیم، ص ۴۲۹.

۳. این معنی از عبارت «تحتاج الی تفسیر حتی یعرفها الفرس» که تفسیر در آن بدون اله ذکر شده فهمیده می‌شود.

تاریخ زبان پهلوی به آن دسته از نوشته‌های زردشتی اطلاق می‌شده که به خط قدیم نوشته می‌شده وی همین کلمه را برای خطی در آتشکده بارین که ظاهراً در آن تاریخ بنا و مبلغی که بر آن هزینه کرده بوده‌اند نوشته بوده است به کار برده.[1]

«الفارسیه الاولی» و «الفارسیه الثانیه»

ابهامی که در اثر این تغییرات و آمیخته‌شدن مسائل خط و زبان به یکدیگر بر مفهوم و کاربرد کلمهٔ پهلوی در مآخذ عربی و اسلامی سایه افکند در نوشته‌های مسعودی به صورتی بارز و تا حدی آشفته نمودار می‌گردد. وی در یک جا پهلوی را مانند یکی از لهجه‌های شناخته شده فارسی و در ردیف دری و آذری نام برده بی‌آنکه کاربرد یا قلمرو آن را ذکر کند[2] و در موردی از آن به صورتی نام برده که با کتابهای دینی مانی و ابن‌دیصان و مرقیون بستگی می‌یابد[3] و در مورد دیگری آن را به اوستا ربط داده و در سخن از آن گوید که زردشت شرحی بر اوستا پرداخت و آن را زند نامید و سپس زردشت آن را از زبان پهلوی به فارسی ترجمه کرد و آنگاه برای زند هم شرحی پرداخت که آن را پازند نامید[4] که از این عبارت معلوم می‌شود که مسعودی زبان اوستا را در زمان خودش فارسی می‌دانسته که از زبان قدیمتری یعنی پهلوی ترجمه شده بوده است. و در موردی هم پهلوی را الفارسیه الاولی یعنی فارسی کهن معنی کرده و آن به مناسبت ذکر فرعون است که گوید: معنی آن را از قبطیان مصر پرسیده و پاسخی نشنیده و سپس خودش احتمال داده که این اسم در زبان قدیم مصر نشانهٔ پادشاهانشان بوده و آن زبان اکنون تغییر یافته مانند تغییر یافتن پهلوی که فارسی اولیه بوده به فارسی دوم. «کتغیر الفهلویة من

---

۱. مسالک الممالک، ص ۱۱۸. ۲. التنبیه و الاشراف، ص ۷۸.

۳. مروج‌الذهب، چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید ـ قاهره ج ۴، ص ۲۴۲، «و امعن المهدی فی قتل الملحدین و المداهنین عن الدین ... لما انتشر من کتب مانی و ابن‌دیصان و مرقیون مما نقله عبدالله بن المقفع و غیره و ترجمت من الفارسیه و الفهلویه الی العربیه».

۴. التنبیه و الاشراف، ص ۹۲، «... ثم ترجمه زرادشت من لغه الفهلویه الی الفارسیه».

الفارسیة الاولی الی الفارسیة الثانیة».[1]

و الفارسیة الاولی را هم در جای دیگر زبانی دانسته که کسی در زمان او آن را نمی‌شناخته. او در نقل روایتی که اوستا را بر دوازده هزار پوست گاو نوشته یا کنده بوده‌اند، گوید: «حفروا باللغة الفارسیة الاولی، و لا یُعلَم احد الیوم یعرف معنی تلک اللغة و انما نقل لهم الی هذه الفارسیة شیئی من السور فهی فی ایدیهم یقرءونها فی صلواتهم»[2] یعنی آن را به زبان فارسی قدیم حفر کردند و امروز کسی نیست که معنی آن زبان را بداند، لیکن برای ایشان برخی از سوره‌ها را به همین فارسی برگرداندند و این همان است که در دست ایشان است و در نمازهاشان آن را می‌خوانند. ولی باز در مورد دیگر همین «الفارسیه الاولی» زبانی است که ابن مقفع کتابی را که حاوی جنگهای افراسیاب و شرح جنگهای ایرانیان و ترکها بوده و به نام سکیسران یا نامی شبیه به این خوانده می‌شده از آن زبان به عربی برگردانده است.[3]

این تصویر ناروشن از زبان پهلوی و استعمال آن برای بیان زبان تا پیش از اسلام ایران یا هر چه به خط آن زمان نوشته می‌شده در همهٔ مآخذ چه فارسی و چه عربی همچنان ادامه یافته و آنچنان شهرت یافته که گوئی مؤلفان بعدی آن را جزء مسلمات می‌شمرده‌اند. شاید بهترین نمونه‌ای که در این مورد بتوان یاد کرد مطالبی است که دربارهٔ کلیله و دمنه ساسانی و زبان آن در این نوشته‌ها آمده. این کتاب را از آن رو بهترین نمونه می‌توان شمرد که دربارهٔ این کتاب به شهاد همهٔ مآخذ موجود به جز آنچه در مقدمه‌های نسخه عربی این کتاب آمده اطلاعات دیگری از مآخذ دیگری به جهان اسلام نرسیده بوده بنابراین جالب توجه خواهد بود که تحقیق شود با آنکه در متن عربی کلیه و دمنه و مقدمه‌های آن در هیچ جا ذکری از زبان پهلوی نرفته و در جاهائی هم که سخن از ترجمهٔ آن رفته

---

۱. مروج‌الذهب، پلا، ج ۲، ص ۹۵. ۲. التنبیه و الاشراف، ص ۹۱.

۳. مروج‌الذهب، پلا، ج ۱، ص ۲۶۷، «فهذا کلّه موجود مشروح فی الکتاب المترجم بکتاب السکیسران، ترجمه ابن‌مقفع من الفارسیه الاولی الی العربیه».

و ذکر زبان ضرورت داشته چنانکه ذکر شد همه جا سخن از «اللغة الفارسیه» یا «اللسان الفارسی» است چگونه و از چه راه این زبان در دوره‌های بعد به زبان پهلوی تغییر یافته و این امر هم آن چنان شهرت یافته که امروز از مسلمات شمرده می‌شود.

قدیمی‌ترین مآخذ موثقی که می‌توان نخستین بار برای کلیله و دمنه زبان پهلوی را به جای فارسی یافت مقدمهٔ قدیم شاهنامه یا شاهنامهٔ ابومنصوری است که در سال ۳۴۶ هجری قمری فراهم شده. در این مقدمه دربارهٔ کلیله و دمنه و ترجمهٔ آن چنین آمده: «... و مأمون پسر هارون الرشید منش پادشاهان و همت مهتران داشت. یک روز با فرزانگان نشسته بود گفت مردم باید که تا اندرین جهان باشند و توانائی دارند بکوشند تا ازو یادگاری بود تا پس از مرگ او نامش زنده بود عبدالله پسر مقفع که دبیر او بود گفتش که از کسری انوشیروان چیزی مانده است که از هیچ پادشاه نمانده است، مأمون گفت چه ماند (ظ مانده) گفت نامهٔ از هندوستان بیاورد آنکه برزویهٔ طبیب از هندوی به پهلوی گردانیده بود تا نام او زنده شد میان جهانیان و پانصد خروار درم هزینه کرد، مأمون آن نامه بخواست و آن نامه بدید فرمود دبیر خویش را تا از زبان پهلوی به زبان تازی گردانید. پس امیر سعید نصربن احمد این سخن بشنید خوش آمدش دستور خویش را خواجه بلعمی بر آن داشت تا از زبان تازی به زبان پارسی گردانید.»[۱]

و چون این مسلم است که گردآورندگان این مقدمه دربارهٔ کلیله و دمنه و زبان او به جز آنچه در مقدمهٔ خود کتاب آمده بوده هیچ منبع مستقلی در دست نداشته‌اند که تغییر فارسی به پهلوی را از آن گرفته باشند بنابراین هیچ توجیهی برای استعمال این کلمه جز همان که ذکر شد نمی‌توان یافت و این هم که زمان ترجمه کتاب را در عصر مأمون و ابن مقفع را هم وزیر مأمون پنداشته‌اند که درست نیست می‌رساند که نباید از ایشان انتظار تحقیقی دقیق دربارهٔ تاریخ و

---

۱ . مقدمهٔ قدیم شاهنامه به تصحیح علامه فقید محمد قزوینی، هزار سال پس از فردوسی، انتشارات وزارت فرهنگ، تهران ۱۳۲۲ هجری شمسی، ص ۱۳۵.

ترجمه و زبان آن داشت. آنچه هم که در شاهنامهٔ فردوسی دربارهٔ کلیله و ترجمهٔ آن در این شعر آمده:

کلیله به تازی شد از پهلوی بدانسان که اکنون همی بشنوی

تواند بود که از همین مقدمه گرفته شده باشد. چه در شاهنامه هم همان اشتباهی که دربارهٔ زمان ترجمهٔ کلیله در این مقدمه آمده به همان صورت تکرار شده بنابراین کلمهٔ پهلوی در اینجا هم مفهومی بیش از آنچه در آن مقدمه داشت ندارد. بدین مناسبت بی‌مورد نیست که به این نکته هم توجه شود که اصولاً استدلال به اشعار شاهنامه دربارهٔ زبان و خط پهلوی در مباحث زبان‌شناسی که نیاز به دقت و تشخیص معنی دارد دور از احتیاط به نظر می‌رسد زیرا پهلوی کلمه‌ای است که فردوسی از آن در بسیاری موارد برای بیان مفاهیمی عام و نامشخص ولی آمیخته با شکوهی ستایش‌آمیز همچون قدرت، پهلوانی، دلیری اصالت دودمانی و مانند اینها که همهٔ آنها به ایران قدیم باز می‌گردد استفاده کرده و این توهم را به وجود می‌آورد که شاید در مورد خط و زبان هم یکی از آن مفاهیم را قصد کرده باشد.

در همین قرن ثعالبی هم در کتاب «غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم»[1] در داستان کلیله و دمنه و ترجمهٔ آن در روزگار انوشیروان به جای فارسی پهلوی گذاشت و نوشت: «و امر (انوشیروان) بزرجمهر بنقله اتی اللغه الفهلویه ... و لم یزل الکتاب مخزونا عند ملوک الفرس حتی نقله ابن المقفع الی العربیة و الروذکی بامر

---

۱. این کتاب را به همین نام از مؤلفات ابومنصور عبدالملک بن محمدبن اسماعیل ثعالبی نیشابوری شمرده‌اند و زتنبرگ که نخستین بار این کتاب را با ترجمهٔ فرانسوی که خود او کرده بوده است در سال ۱۹۰۰ میلادی در پاریس به چاپ رسانده است آن را با همین عنوان چاپ کرده ولی مرحوم مینوی در مقدمهٔ چاپی که به صورت افست از همان چاپ زتنبرگ در سال ۱۹۶۳ میلادی در تهران به عمل آمده به استناد نوشته برکلمن در تاریخ ادبیات عربی و دلائل دیگر مؤلف آن را ابومنصور حسین‌بن محمدالمرغنی الثعالبی دانسته نه ابومنصور عبدالملک بن محمدبن اسماعیل نیشابوری (دیباچه) و چون این دو شخص هم زمان بوده‌اند بنابراین این کتاب هم از مؤلفات همین قرن شمرده می‌شود.

الامیر نصربن احمد الی الشعر بالفارسیة»[1] و این هم ظاهراً نخستین باری است که در کتابی عربی در سخن از زبان کلیله و دمنه که به پیش از اسلام باز می‌گردد به جای فارسی پهلوی به کار رفته، و شاید مآخذ ثعالبی هم در این نوشته همان مقدمهٔ شاهنامهٔ ابومنصوری باشد هرچند وی زمان ترجمهٔ کلیله را در عهد منصور نوشته نه مأمون. نصرالله منشی هم که در قرن ششم هجری کتاب کلیله و دمنه را از عربی به فارسی برگردانیده و با آنکه در هیچ جای متنی که به فارسی ترجمه می‌کرد سخنی از زبان پهلوی نرفته بود وخود او هم در ترجمهٔ مقدمهٔ اصلی کتاب به پیروی از متن عربی آن زبان پارسی به کار برده بود نه پهلوی[2] باز در دیباچه‌ای که بر ترجمهٔ خود نوشته به جای زبان پارسی زبان پهلوی گذاشت[3] و در ترجمهٔ تتمه گفتار ابن‌مقفع هم که عربی آن در بالا نقل شد فارسی را به پهلوی بدل کرد و نه تنها در این زمینه کلمه‌ای را که ابن‌مقفع به کار نبرده بود از زبان او نقل کرد بلکه مطالب دیگری را هم به زبان او گذاشته که ابن‌مقفع آنها را نگفته بود.[4] نصرالله منشی اگر چه دبیری فاضل و نویسنده‌ای ادیب و خوش‌قلم بوده ولی بی‌دقتی‌هائی که او در ترجمه و در نقل مطالبی که از منابع دیگر گرفته[5] نشان

---

۱. غرر، ص ۶۳۳.

۲. کلیله و دمنه چاپ مینوی، ص ۳۰ ترجمهٔ مقدمه عربی کلیله «آن خسرو عادل (انوشروان) همت به آن مقصور گردانید که آن را ببیند و فرمود که مردی هنرمند باید طلبید که زبان پارسی و هندوی بداند».

۳. کلیله و دمنه چاپ مینوی، ص ۱۹، دیباچه نصرالله منشی «انوشروان مثال داد تا آن را به حیلتها از دیار هند به مملکت پارس آوردند و به زبان پهلوی ترجمه کرد ... تا در نوبت امیرالمؤمنین ابوجعفر منصور ابن‌المقفع آن را از زبان پهلوی به لغت تازی ترجمه کرد».

۴. کلیله و دمنه چاپ مینوی، ص ۴۳، در ترجمه گفتار ابن‌مقفع «و ما چون اهل پارس را دیدیم که این کتاب را از زبان هندی به پهلوی ترجمه کردند خواستیم که اهل عراق و بغداد و شام و حجاز را هم از آن نصیب باشد و به لغت تازی که زبان ایشان است ترجمه کرده‌اند». در این ترجمه گذشته از تغییر زبان فارسی به پهلوی عبارت «اهل عراق و بغداد و شام و حجاز ...» را هم خود به زبان ابن‌مقفع گذاشته. در زمانی که ابن‌مقفع کلیله را ترجمه می‌کرد هنوز بغداد منصور ساخته نشده بود که نام آن به زبان ابن‌مقفع رود.

۵. در ذکر مناقب منصور خلیفهٔ عباسی، توقیعی که به نام او نوشته و به احتمال قوی آن را ←

می‌دهد که او را خارج از قلمرو معلوماتش نباید در مسائلی که نیاز به تحقیقات تاریخی و زبان‌شناسی دارد صاحب نظری مستقل به شمار آورد.

ولی دیباچه نصرالله منشی و قدرت بیان او که کلیله و دمنه را جامه‌ای نو پوشانید و گذشته‌های آن را به دست فراموشی سپرد مهر زبان پهلوی را بر تارک نسخه ایرانی پیش از اسلام این کتاب آنچنان نقش بست که حتی وقتی دانشمند فرانسوی سیلوستر دوساسی نخستین بار نسخهٔ عربی کلیله و دمنه را در سال ۱۸۱۶ مسیحی در پاریس به چاپ می‌رسانید او هم با آنکه در متن کتابی که چاپ می‌کرد هیچ جا جز «الفارسیه» نمی‌یافت و آن را در متن کتاب برای رعایت امانت به همان صورت هم چاپ کرد[1] باز در مقدمه‌ای که بر همین چاپ نوشت «الفارسیه» را «البهلویه» کرد و نوشت: «وکان ابن‌المقفع قد نقل هذا الکتاب الی لسان العرب من الترجمه البهلویه التی احدثها قبل الاسلام برزویه راس اطباء فارس».[2]

و طبیعی است که در چاپهای بی‌شماری که از این کتاب چه در عربی و چه در فارسی به عمل آمده همین روش ادامه یابد یعنی با حفظ زبان فارسی در متن

← از غرر ثعالبی نقل کرده چه نام آن کتاب را در همین مورد برده. در نقل آن بی‌امانتی نشان داده چه ثعالبی آن توقیع را از زبان خسرو پرویز نقل کرده و گفته که منصور عباسی هم به تقلید او این توقیع را صادر کرده ولی نصرالله منشی نام خسرو پرویز را که ظاهراً از مناقب منصور می‌کاسته حذف کرده و آن را به نام منصور ثبت کرده. و همچنین این قطعه معروف «لا توسعن علی جندک فیستغنوا عنک ...» را که باز ثعالبی از خسرو پرویز نقل کرده و در سایر مآخذ عربی و اسلامی هم از زبان خسرو پرویز روایت شده و از شدت اشتهار در ادب عربی حکم مثل سائر را یافته نصرالله منشی آن را هم لابد برای تأکید در مناقب منصور ـ از زبان منصور روایت کرده. ن.ک. غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، ص ۶۸۹ و ۶۹۰، و کلیله و دمنه چاپ مینوی، ص ۲۳.

۱ . «... فامرالملک (انوشروان) وزیره بزرجمهر ان یبحث له عن رجل ادیب عاقل من اهل مملکته بصیر بلسان الفارسیه ما هر بکلام الهند و یکون بلیغا باللسانین جمیعا ... فاتاه (بزرجمهر) برجل ادیب کامل العقل و الادب معروف بصناعه الطب ماهر بالفارسیه و الهندیه یقال له برزویه». (کلیله و دمنه چاپ سیلوستر دوساسی، ص ۲۴).

۲ . همان کتاب، ص ۲.

کتاب در مقدمه‌هائی که از سوی محققان و ناشران بر آن افزوده می‌شود زبان پهلوی به کار رود[1] و تنها نکته‌ای که در این مورد گفتنی می‌نماید این است که مرحوم مینوی در مقدمه‌ای که بر چاپ خود از کلیله و دمنه نوشته نامی از زبان پهلوی نبرده و به جای آن زبان پارسی به کار برده و ظاهراً در این امر از متن کتاب پیروی کرده نه از دیباچه نصرالله منشی و گرچه در این مقدمه علت عدول خود را از پهلوی به پارسی ذکر نکرده ولی شاید در مقدمهٔ مفصلی که در نیت داشته بر این کتاب بنویسد و ظاهراً به نوشتن آن موفق نشده یا اگر شده چاپ و منتشر نگردیده است علت آن را که احتمالاً همین تردید در صحت این تغییر است ذکر کرده باشد.

و بدین مناسبت شاید ذکر این نکته هم بی‌مورد نباشد که مرحوم مینوی در چاپ اول نامهٔ تنسر در سال ۱۳۱۱ هجری شمسی در عنوان کتاب در پشت جلد عبارت «ترجمه از پهلوی به عربی» را ذکر کرده بود ولی در چاپ دوم همین کتاب در سال ۱۳۵۴ هجری شمسی این عبارت از عنوان کتاب برداشته شده.

از مجموع آنچه در این گفتار گذشت دو مطلب اساسی زیر به دست می‌آید که هر دو قابل توجه و در خور تأمل‌اند.

مطلب نخست آنکه در روزگاران قدیم هم مانند امروز در کنار لهجه‌ها و زبانهای مختلف محلی که در گوشه و کنار سرزمین گستردهٔ ایران وجود داشته و امروز هم در محدودهٔ فعلی آن وجود دارد یک زبان جامع و فراگیر هم وجود می‌داشته که هم زبان رسمی و دیوانی کشور بوده و هم زبان علم و فرهنگ آن که به حکم ضرورت در همهٔ مناطق دور و نزدیک این مملکت روان بوده و زبان مشترک و ملّی همهٔ ایرانیان از هر تیره و قبیله‌ای شمرده می‌شده. و این زبان جامع و فراگیر همان زبان فارسی بوده نه زبانی دیگر و آن را هم به همین نام فارسی

---

۱. برای نمونه نگاه کنید به چاپ عربی کلیله و دمنه از لویس شیخو از محققان ادبیات عربی به سال ۱۹۲۲ میلادی در بیروت و چاپ فارسی کلیله و دمنه نصرالله منشی از عبدالعظیم قریب استاد فقید زبان و ادبیات فارسی، در تهران.

می‌خوانده‌اند نه نام دیگر. زبانی که از قدیم ایران را بدان می‌شناخته‌اند و امروز هم به همان می‌شناسند و سایر لهجه‌های محلی را هم بدان می‌خوانده‌اند و امروز هم بدان می‌خوانند. و این فراگیری و گسترش زبان که خود از ضروریات بقاء دولتهای بزرگ و فراگیر است تا آن اندازه بوده که حتی در مناطقی هم که زبان آنها از لهجه‌های فارسی و زبانهای ایرانی شمرده نمی‌شده باز در کنار زبان محلی آنها زبان فارسی وجودی نمایان داشته چنانکه در قرن چهارم که مقدسی از محلهائی همچون ارمنستان و آران در شمال و مولتان در منطقهٔ سند که زبان بومی آنها فارسی نبوده سخن گفته و این را هم گفته که زبان آنها ارمنی و ارانی و سندی است باز زبان فارسی آنها را به روانی و رسائی ستوده است.

اینکه در بعضی مآخذ این زبان را با صفت دری همراه ساخته‌اند از آن روایت که این زبان در همهٔ دوره‌ها و در همه جا زبان دولت و زبان دفتر و دیوان و مکاتبات رسمی آن هم بوده. مراد از در که در قدیم آن را درگاه و در دوره‌های متاخر دربار می‌گفته‌اند مرکز حکومت و کانون قدرت و سررشته داری امور و مملکت بوده و به همین سبب هم زبانی راکه در آن برای همین منظور به کار می‌رفته هر چند زبان عمومی ایران بوده دری هم می‌خوانده‌اند.[1]

و این هم که این زبان یعنی فارسی دری را به معنی فصیح یاد کرده‌اند بدین سبب است که این زبان گذشته از این که زبان دفتر و دیوان و به خصوص دیوان رسائل بوده و خود می‌بایستی زبانی آراسته و پیراسته باشد زبان دانشمندان و نویسندگان و اهل ادب و قلم نیز بوده از آن رو که مرکز حکومت هر مملکت پیوسته مجمع علما و دانشمندان و کسانی که با ادب و فرهنگ سر و کار داشته‌اند نیز بوده و به ویژه در عصر فرمانروایانی که می‌خواسته‌اند نام و آوازه‌ای داشته باشند و به دانش دوستی هم زبانزد شوند که می‌کوشیده‌اند دربار خود را با

---

۱. «و انما سمی ماجانسها (لسان‌البخاریین) دریا لانها اللسان الذی مکتب به رسائل السلطان و ترفع بها الیه القصص و اشتقاقه من الدر و هو الباب یعنی انه الکلام الذی یتکلم به علی الباب» (احسن التقاسیم، ص ۲۳۵).

دانشمندان بیشتری بیارایند بدان‌سان که فردوسی در وصف انوشروان گفته:

ز هر دانشی موبدی خواستی که درگاه از ایشان بیاراستی

و طبیعی است که زبانی که به وسیلهٔ اینان یعنی دبیران دیوان و دانشمندان و سخنوران به‌کار می‌رفته زبانی باشد شسته‌رفته‌تر از زبان مردم عادی خالی از حشو زوائد و برکنار از الفاظ ناهنجار و ناخوش‌آیند و از کلمات دست و پا شکسته‌ای که معمولاً در گفت‌وگوهای محلی به‌کار می‌رود و خلاصه زبانی باشد روان و رسا[1] و اینها هم از خواص بلاغت در هر زبانی است.

به هر حال چنین زبانی بوده که طی روزگاران دراز به وسیلهٔ نویسندگان دیوانی و دانشمندان و سخنوران در همهٔ اقطار مملکت رواج یافته است. مطلبی که دربارهٔ دبیران دیوان در روزگار اردشیر بابکان و روش گزینش و آموزش ایشان و اینکه نخست در کارگزاریهای خارج از مرکز به خدمت می‌پرداخته‌اند و پس از احراز شایستگی به مرکز منتقل می‌شده‌اند در شاهنامه آمده و پیش از آن در مآخذ عربی هم نقل شده، و اهمیتی که در گزینش ایشان به خط و بلاغت می‌داده‌اند به خوبی راه گسترش این زبان را در تمام قلمرو حکومت ساسانی نشان می‌دهد و طبیعی است که چنین زبانی در سیر تکاملی خود از همه لهجه‌ها و زبانهای محلی هم مایه‌های فروان بگیرد و در هر جا دبیران و دانشمندان کلمات یا عباراتی که شایسته و در خور زبان خود می‌یافته‌اند در آن به‌کار برند، همچنانکه طبیعی است که از میان مناطق مختلف از زبان مناطقی که در دانش و فرهنگ و قدرت و سیاست از مقامی شایسته‌تر برخوردار بوده‌اند اثر بیشتری بپذیرد.

این که در روایت ابن‌مقفع دربارهٔ فارسی دری آمده که از میان زبانهای شرقی زبان مردم بلخ بر آن غلبه دارد بدین سبب تواند بود که بلخ را از روزگاران کهن در تاریخ ایران نام و آوازه‌ای بوده و در دوران ساسانی هم از جایگاهی

---

۱. مقدسی آن را در مقابل گنگ و پیچیده (منغلقه) به کار برده «و کلام اهل هذه الاقالیم الثمانیه بالعجمیه الا ان‌منها دریه و منها منغلقه و جمیعها تسمی الفارسیه» ـ (احسن‌التقاسیم،ص۲۵۵).

خاص برخوردار بوده زیرا آنجا هم مانند مدائن یکی از پایتختهای ایران به شمار می‌رفته.[۱] بنابراین طبیعی بوده که آنجا هم مانند مدائن در این زبان رسمی و دیوانی اثر فراوان گذاشته باشد و این زبان به وسیلهٔ دبیران دیوان و دانشمندان و اهل قلم آن دیار از زبان مردم آنجا مایهٔ فراوان گرفته باشد و این ویژگی در آن آنچنان نمایان بوده که ابن‌مقفع هم آن را ذکر کرده و اگر بنا باشد که برای فارسی دری و مایه گرفتن آن از لهجه‌ها و زبانهای محلی نظیری ذکر شود باید آن را نظیر زبان فصیح عربی شمرد که از همهٔ لهجه‌های مختلف عربی مایه گرفته و از زبان قریش بیش از همه و برای همهٔ اعراب در کنار لهجه‌های گفتاری خود زبان علم و فرهنگ و ادب و کتابت ایشان است.

زبان فارسی عامل پایداری فرهنگ ایرانی

و بدین‌سان بوده که زبان فارسی از روزگاران قدیم و پیوسته در طول تاریخ ایران زبان جامع و فراگیر همهٔ مردم این سرزمین بوده که در هر دورانی تیره‌ها و اقوام مختلف ایرانی را در گوشه و کنار این سرزمین به هم می‌پیوسته و در حوادث مختلف تاریخی هم که بر این سرزمین گذشته و برخی از آنها هم سخت و بنیان‌کن می‌نموده وحدت مردم این سرزمین و استمرار فرهنگ ایران را تضمین کرده و این وحدت زبان هم یکی از ویژگیهای ایرانی بوده که از قدیم جلب نظر مورخان را کرده و مسعودی هم در جائی که از ایرانیان و سرزمین ایشان در روزگار قدیم تا زمان خودش سخن رانده و موطن ایرانیان را از حد بلاد جبال[۲] و آذربایجان و حدود ارمنستان و اران و بیلقان و

۱. ابن‌بلخی، فارسنامه ص ۱۱۳، «بلاد فرس از لب جیحون بود تا شط فرات، و پارس دارالملک اصلی بودی و بلخ و مدائن هم بر آن قاعده دارالملک اصلی بودی و خزائن و ذخائر آنجا داشتندی و مایه لشکر ایران از آنجا خاستی» ـ ص ۱۱۳.
«در عهد ملوک فرس و اکاسره پارس دارالملک اصلی بودی و بلخ و مدائن هم بر آن قاعده دارالملک اصلی بودی و خزائن و ذخائر آنجا داشتندی و مایه لشکر ایران از آنجا خاستی». (به نقل از تکوین زبان فارسی ص ۴۵).

۲. «و بلاد جبل عبارت از همدان سات و ماسبذان که آن سیروان است و مهر جا نقذق ←

دربند (قفقاز) و ری و طبرستان و مسقط و شابران و جرجان و ابرشهر (نیشابور) و هرات و مرو و سایر بلاد خراسان و سیستان و کرمان و اهواز و دیگر سرزمینهائی که موطن ایرانیان بوده برشمرده این وحدت زبان را هم شایستهٔ ذکر دانسته و نوشته است: «همهٔ این سرزمینها کشور واحدی بودند، دارای یک پادشاه و یک زبان، هرچند در برخی جزئیات در لهجه‌ها با هم اختلاف داشتند».[1] و بدین ترتیب شاید کوشش برای یافتن محل خاصی برای نسبت دادن فارسی دری که در واقع زبان عام همهٔ ایرانیان گردیده به آن محل خالی از تکلف نباشد.[2] مطلب دوم این است که در این مآخذ زبان ایرانیان از دیرباز که نامی از آن در این مآخذ برده شده تا قرنهای سوم و چهارم هجری که دوباره در صحنهٔ علم و سیاست ظاهر شده و همچنان در مسیر تاریخی خود به سیر طبیعی خویش ادامه داده و هیچ تغییر یا تحول ناگهانی یا به اصطلاح امروز جهش انقلابی در آن روی نداده که آن را از صورتی به صورتی دیگر و از نامی به نام دیگر درآورد زیرا زبان چیزی نیست که مانند دیگر صفات یا خواص متغیر انسان تغییر کند، وقتی زبانی برای کسی از کودکی ملکه شد و مخارج حرفی و صوتی وی بر روال آن به کار افتاد و به مرور زمان این ملکه در وی راسخ گشت به ندرت ممکن است که آن ملکه از وی زائل شود یا به ملکه‌ای دیگر تبدیل یابد هرچند در محیطی بیگانه و ناهمزبان افتد و هرچند زبان دیگری را هم به خوبی بیاموزد، این دربارهٔ فردی است که حتی فرصت تمرین زبان مادری و تقویت ملکه خود را هم نیابد چه رسد به جامعه‌ای بزرگ در قلمرو گسترده که همچنان در سرزمین ابا و اجدادی خود با

← که آن صیمره است، و قم و ماه البصره که آن نهاوند است و ماه الکوفه که دینور است، و قرمیسین (کرمانشاه) ـ تاریخ قم، ص ۲۶.

۱ . التنبیه و الاشراف، ص ۷۷ ـ ۷۸.

۲ . مانند پافشاری مرحوم بهار به این که این زبان را به خراسان اختصاص دهد تا حدی که حتی نوشتهٔ جاحظ را هم که مردم اهواز را به فصاحت در زبان دری ستوده بر خلاف مقتضای زبان عربی و ارادهٔ گویندهٔ آن تحریف کرده و این تحریف را هم مسامحه نامیده است. (سبک‌شناسی، ج ۱، ص ۱۵۲، حاشیه ۱)

همزبانان خویش می‌زیسته و پیوسته ملکه زبان در آن در حال تجدید و همواره از فردی به فردی و از نسلی به نسلی در حال انتقال بوده، در چنین جامعه‌ای حتی تصور انقطاع این سیر طبیعی هم دشوار است چون خارج از قوانین طبیعت است چه رسد به آنکه صورت وقوع یابد. در دوران اسلامی هم امری خارج از نوامیس خلقت در ایران اتفاق نیفتاد تا چنین امر ناممکن را ممکن سازد.

در این دوران سقوط دولت ساسانی تغییر وضع سیاسی ایران را ایجاب کرد و اسلام ایرانیان هم باورهای دینی و برخی از رسوم اجتماعی وابسته به آن را دگرگون ساخت و هیچ‌یک از این دو امر با اینکه به تدریج اثری بسیار نافذ در جامعه ایران بر جای گذاشتند امری خارق عادت نبودند که نتایج خارق عادت و از آن جمله تغییر زبان ایران را موجب شوند. مهمترین اثری که از این رویداد ظاهر گردید و با زبان ارتباط می‌یابد یکی این بود که گروهی از ایرانیان که معمولاً دیوانیان واهل علم و ادب بودند به آموختن عربی و بهره گیری از آن پرداختند، و دیگری غیبت موقت زبان فارسی بود از صحنهٔ علم و سیاست ولی هیچ یک از این دو اثری در تودهٔ عظیم مردم ایران و زبان آنها نداشت و حتی دربارهٔ آن دسته از ایرانیانی هم که در قلمرو زبان فارسی به زبان عربی روی آوردند چه آنها که به کار علم و دین پرداختند و چه آن‌ها که به کارهای دیوانی تردید فراوان هست که زبان مادری خود را فراموش کرده باشند و وسیلهٔ تفاهم با همزبانان خود را هم که در میان آنها می‌زیستند از دست داده باشند، بلکه برعکس از خلال مآخذ موجود نشانه‌های بسیاری می‌توان یافت که خلاف این را می‌رسانند.

غیبت موقت زبان فارسی هم از صحنه علم و سیاست هرچند اثر نامساعدی بر توان علمی و ادبی این زبان برجای گذاشت و آن را تا مدتی از سیر تکاملی خود باز داشت ولی این امر هرگز باعث غیبت این زبان از صحنه‌ای بزرگتر و نیرومندتر یعنی صحنهٔ زندگی مردم ایران نگردید، چه مردم ایران در این دوران هم مانند همهٔ دوره‌هائی که بر تاریخ ایران گذشته همچنان به زندگی خود که طی

قرنها بدان خو گرفته و مایه اصلی فرهنگ ایشان را تشکیل می‌داده و با دین نو یافته ایشان هم تعارضی نداشت همچنان ادامه می‌دادند.

از اینها گذشته اگر تحولی که در ایران روی داد تغییری را هم در زبان ایجاب می‌کرد می‌بایستی آن زبان را که فرض شده است پهلوی بوده را به زبان عربی تغییر می‌داد که همهٔ مقتضیات آن موجود و همهٔ نیروهای سیاسی و نظامی و دینی و اقتصادی هم آن را پشتیبانی می‌کردند نه به زبان فارسی که هیچ پشتیبانی از این قبیل نداشت ولی می‌دانیم که چنین نشد بلکه عکس آن اتفاق افتاد بدین معنی که نه تنها اعرابی که به قصد جهاد یا حکومت به این سرزمین روی آوردند بلکه حتی قبائل متعددی از اعراب هم که به قصد توطن به مناطق مختلف ایران کوچ کردند و با تملک اراضی وسیع قدرتی زائد بر قدرتی که معمولاً فاتحان را بود به دست آوردند و برخی از آنها مانند اشعریان قم با دست‌اندازی به مناطق وسیعی از آن منطقه یکی دو قرن بر همهٔ مناطق آنجا سیطره کلی یافتند سرانجام با کثرت جمعیت و قدرت و شوکتی هم که دارا شده بودند به مرور زمان در جامعهٔ ایرانی تحلیل رفتند و زبانشان به فارسی تبدیل شد و خودشان هم به آداب و سنتهای اهل محل درآمدند و ایرانی شدند حتی شواهدی در دست است که حکام عرب هم که به مناطق مختلف ایران به امارت یا ولایت می‌رفته‌اند برای تفاهم با مردم آنجا ناچار می‌شده‌اند فارسی یاد بگیرند. در شواهدی که گذشت از فارسی دانی مغیرةبن شعبه که مترجم هرمزان شده بود و همچنین از گفت‌وگوی سلم‌بن زیاد که پس از چهار سال امارت بر سیستان و خراسان به بصره بازگشته بود و با دبیرش به زبان فارسی سخن می‌گفت ذکری به میان آمد. مغیره چند صباحی عامل عمر در بصره بود و فارسی را در همانجا برای تفاهم با فارسی‌زبانان ساکنان اصلی آنجا آموخته بود و سلم هم در خراسان برای تفاهم با مردم آنجا ناچار شده بود فارسی یاد بگیرد. نظائر اینها را در مآخذ تاریخی می‌توان به فراوانی یافت و این جز بدین علت نمی‌توانست بود که زبان فارسی را حتی در این دوران که گمان می‌رود در اثر حوادث نامساعد دچار

ضعف و فتوری شده بنیانی استوارتر و در مردم ایران ریشه‌ای ژرف‌تر بوده که با این گونه حوادث از جای برود یا رنگ ببازد.

زبانی هم که این مآخذ عربی اسلامی در این دوران تحول از ایران می‌نمایانند چنین زبانی است پایدار و توانا، غنی و پرمایه که همهٔ مراحلی را که در تاریخ طولانی این سرزمین بر آن گذشته با قدرت پیموده و حتی در همین دوران انتقال هم به زبان عربی که اکنون زبان دینی ایرانیان شده بود در زمینه‌های مختلف کمکها رسانده و آن را با کلمات و اصطلاحات بسیاری در زمینه‌هائی که در آنها سابقه‌ای نداشت مجهز ساخته و به نثر دیوانی آن بلاغت بخشیده از خلال آن به فرهنگ اسلامی خدمتها کرده است. و این واقعیات با این پندار که با گسترش اسلام در ایران زبان پهلوی که در عصر ساسانی زبان رسمی ایران بود از کار افتاده و زبان فارسی کم کم نشو و نما یافت تا در قرن سوم و چهارم هجری جائی گرفت و شکوفا گردید سازگار نیست، چون از زبانهائی که یکی در حال نزع و دیگری هنوز ناساخته و نوپا باشد چنین پایداری و هنری ساخته نیست.

گفتار چهارم

اهمیت منابع عربی و اسلامی از لحاظ تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی*

فرهنگی نو در زبان عربی ○ نگاهی به ادبیات عربی عصر اول عباسی ○ آغاز تحوّل در فرهنگ و ادب عربی ○ چگونه فرهنگ و ادب ایرانی به خورد زبان عربی رفت؟ ○ نمونه‌ای از عصر حاضر ○ چند نکته درخور بررسی ○ کلمات فارسی در زبان عربی

با آنکه در تاریخ *ایران* از دورهٔ ساسانی بیش از دوره‌های دیگر پیش از اسلام اطلاعات تاریخی در دست هست، ولی با وجود این از آثار فرهنگی و علمی و ادبی آن دوره در زبان و هیأت اصلی نه چیز قابلی که شایستهٔ چنان دوره‌ای باشد به ما رسیده و نه اطلاعات صحیحی دربارهٔ خصوصیات ادبی و علمی آن دوره، خارج از حدود کلیات، در دست پژوهندگان است. این بی‌خبری را معمولاً به این علت می‌دانند که در حملهٔ اعراب آثار فرهنگی و علمی ایران از میان رفت، و در این مورد غالباً به روایاتی که دربارهٔ نابود ساختن کتابخانه‌های ایران و مصر وارد شده اشاره می‌نمایند. این علت البته آسان‌ترین علتی است که

---

* . این گفتار نخست به صورت مقاله‌ای در مجلّه الدراسات الادبیه بخش فارسی دانشگاه لبنان چاپ شده است و از آنجا در نشریه ایران‌شناسی کتابخانه پهلوی نیز نقل شده.

می‌توان برای این امر ذکر کرد، ولی مسلماً صحیح‌ترین یا لااقل تنها علت نیست، چون هر قدر دامنهٔ تحقیق در منابع فرهنگی اسلام و ادبیات زبان عربی توسعه می‌یابد بیشتر معلوم می‌شود که حوادث قرن اول اسلام هر چند اثر بسیار نامساعدی بر آثار فرهنگی و ادبی ایران گذاشته، و قسمتی از آن آثار هم به سبب جنگ‌ها و آشفتگی‌های ناشی از آنها از میان رفته، ولی موجب نابودی همهٔ آثار فرهنگی ایران به آن اندازه که باعث چنین بی‌خبری باشد نگردیده است، زیرا قسمت زیادی از آن آثار و نوشته‌ها پس از آن حوادث هم در خاندان‌های کهن و برخی مراکز علمی و مذهبی ایران باقی ماند، و تا دو سه قرن دیگر هم کم و بیش در دسترس اهل علم و ادب و مورد استفاده آنان بود، و بسیاری از آن آثار و مؤلفات در قرن‌های نخستین اسلامی به زبان عربی هم ترجمه شد، و در فرهنگ اسلامی راه یافت، و همان آثار علمی و فرهنگی ایران بود که یکی از عوامل تحول سریع فرهنگ عربی و اسلامی در دورهٔ خلافت عباسی گردید. بنابراین مطلبی که در این مورد نزدیک‌تر به حقیقت می‌نماید این است که با ظهور و انتشار اسلام قسمت عمدهٔ آثار فکری و فرهنگی ایران تحول یافت، یعنی از صورت ایرانی و زردشتی به زیّ عربی و اسلامی درآمد، و به سبب همین تحول، چهرهٔ اصلی آن آثار دگرگون شد، و برای کسانی که انتظار داشتند آثار ایرانی را در همان زیّ ایرانی و ساسانی آن بیابند ناشناخته ماند و در حکم معدوم درآمد. و یکی از علل عمدهٔ بی‌خبری یا کم‌خبری ما هم از آثار ادبی آن دوره همین امر است.

فرهنگی نو در زبان عربی

این را می‌دانیم که در نیمهٔ اول قرن دوم اسلامی هنگامی که خلافت اسلامی در عهد عباسیان در عراق یعنی مرکز دولت ساسانی مستقر گردید، باز هم در این منطقه فرهنگ و تمدنی بوجود آمد که هر چند در ظاهر به صورت عربی جلوه نمود ولی اهل نظر و تحقیق آن را از بسیاری جهات، چه از نظر علمی

و هنری و چه از نظر اداری و تشکیلات، دنباله همان تمدن و فرهنگی می‌دانند که بیشتر در این منطقه حکم‌فرما بوده، یعنی تمدن و فرهنگ ساسانی. و این نشان می‌دهد که آن فرهنگ و تمدن همچنان در این منطقه پایدار و سرزنده باقی مانده بود تا پس از گذشتن دوران آشفتگی و رسیدن دوران آرامش و استقرار دوباره رسالت تاریخی خود را، ولی این بار به صورت دیگری از سرگیرد.

و این را هم می‌دانیم که در دورهٔ اول از تاریخ خلافت عباسی که در تاریخ ادبیات عرب به عصر نقل و ترجمه معروف شده در بین دانشمندانی که کار آنها ترجمه کتاب از زبانهای دیگر به زبان عربی بود کسانی که به ترجمهٔ کتابهای ایرانی به زبان عربی اشتغال داشتند کم نبودند. و اگر به فهرستی که ابن‌ندیم از این اشخاص داده مراجعه کنیم، و نام مترجمان دیگری را هم که از منابع دیگر به دست می‌آید بر آن بیفزائیم، به شرحی که خواهد آمد، صورتی از مترجمان کتابهای ایرانی در دست خواهیم داشت که در حدود سی نام را شامل خواهد بود که بعضی از آنها را می‌توان مترجمان حرفه‌ای نامید، یعنی کسانی که شغلشان ترجمه بوده و کتابهای متعددی از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده‌اند. و اگر نام تمام کتابها و رساله‌هائی را که در هر رشته از رشته‌های علمی و ادبی از این زبان به عربی ترجمه شده و نامی یا خبری از آنها به ما رسیده در یک‌جا جمع کنیم شاید شمارهٔ آنها از صد کتاب و رساله هم متجاوز باشد، و این تنها شمارهٔ کتابها یا مترجمانی هستند که از آنها اثر یا خبری به ما رسیده، و گرنه بوده‌اند مترجمان یا کتابهای دیگری که جز اطلاعی مبهم و ناقص هیچ‌گونه اثر و خبری از آنها در دست نیست، چنانکه مثلاً یاقوت در شرح حال محمدبن خلف‌بن مرزبان می‌نویسد که او یکی از مترجمان کتابهای فارسی به عربی بوده و بیش از پنجاه ترجمه داشته، در صورتی که از تمام این پنجاه ترجمه جز نام یک کتاب را بیشتر نمی‌دانیم آن هم اگر حدس بروکلمن (ج ۳، ص ۱۰۴، ترجمه عربی) دربارهٔ این‌که تاریخ اسکندر را همین محمدبن خلف‌بن مرزبان از فارسی به عربی ترجمه کرده است صحیح باشد. کتابهائی هم که از فارسی ساسانی به عربی ترجمه شد تا آنجا

که از نام آنها پیدا است منحصر به یک یا دو فن نبوده بلکه شامل بیشتر علوم و فنونی بوده که در آن عصر رواج داشته؛ از طب و منطق و گیاه‌شناسی و هیأت و نجوم و خواص‌البلدان گرفته تا تاریخ و داستان و قصه و ادبیات اخلاقی و رسائل ادبی و آیین‌های مختلف که موضوع همین کتاب است و از آن به ادب و حکمت تعبیر شده است.

از این مقدمه می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که هرگاه پژوهش‌کنندگان تاریخ دورهٔ ساسانی برای تحقیق دربارهٔ ادبیات این دوره منابع تحقیق خود را به همان آثار معدود و محدودی که به زبان پهلوی از آن دوره یا از دوره‌های نزدیک به آن در دست است منحصر کنند، و از یکی از منابع مهم تحقیق در این زمینه، یعنی ادبیات عربی عصر عباسی که قسمتی از آن تحول یافتهٔ همان ادبیات دوره ساسانی است غفلت ورزند، هرگز توفیق نخواهند یافت که چهرهٔ واقعی ادبیات دورهٔ ساسانی را چنان‌که باید ترسیم کنند و آن را چنان‌که بوده بشناسند و بشناسانند، زیرا بدون تردید یکی از مهمترین منابع برای جستجو و تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی همین ادبیات عربی دورهٔ عباسی است که از خلال آن نه تنها می‌توان تا حدی با کیفیت و انواع و رشته‌های مختلف ادبیات دورهٔ ساسانی آشنا گردید بلکه همچنین می‌توان با دقت و موشکافی بیشتر و با صرف وقت و شکیبایی آثار ارزنده‌ای از ادبیات آن دوره را هم لااقل در ترجمهٔ عربی آنها به دست آورد.

نگاهی به ادبیات عربی در عصر اول عباسی

ادبیات عصر اول عباسی نه تنها از نظر تحقیق در فرهنگ ایران بلکه از نظر تحقیق در تحول فرهنگ عربی نیز اهمیت فراوان دارد زیرا به همان‌گونه که پژوهندگان فرهنگ ایرانی ناچارند برای دست یافتن به پاره‌ای از آثار ادبی و فرهنگی دورهٔ ساسانی از خلال همین ادبیات و آثار فرهنگی عربی عصر عباسی راهی به آن دوران باز

کنند، محققان زبان و ادبیات عربی هم برای درک صحیح تحولات ادبی این زبان در عصر عباسی ناچارند که قسمتی از علل و عوامل آن تحولات را در ادبیات دورهٔ ساسانی و فرهنگ و تمدن ایران جستجو کنند.

البته این را هم باید در نظر داشت که این‌گونه تحقیقات گذشته از دقت زیاد و صبر و حوصلهٔ فراوان احتیاج به ممارست ممتد در فرهنگ و ادب و تاریخِ هر دو زبان دارد، و به همین جهت لازم می‌آید که تحقیق در این موضوع در محدودهٔ تحقیقات مشترک عربی و فارسی و ادبیات تطبیقی این دو زبان قرار گیرد. البته این امر بر دشواری کار می‌افزاید ولی از آن هم چاره‌ای نیست زیرا در چنین مسأله‌ای که به ادبیات و تاریخ هر دو زبان بستگی دارد باید بحث و تحقیق در آن هم دو جانبه باشد. و پژوهنده باید که همواره مراقب باشد تا تحت تأثیر آراء و عقاید کسانی که این مسأله را تنها از یک سوی آن دیده و نظری ابراز داشته‌اند قرار نگیرد واز تحقیق و پژوهش حتی در کوچکترین مسائل باز نایستد زیرا کمترین غفلت در بحث و تحقیق در این زمینه حتی نسبت به مسائل کوچک ممکن است که پژوهنده را از جاده صواب منحرف سازد و به نتایجی خلاف آنچه در واقع بوده است برساند.

در اینجا منظور ما از ذکر این مطالب یکی جلب نظر ارباب مطالعه و تحقیق است به موضوعی که تصور می‌رود تاکنون چنان‌که درخور اهمیت آن بوده مورد توجه قرار نگرفته است، و دیگر ذکر بعضی از اموری است که شاید اطلاع از آنها برای محققان جوان از آنجا که ممکن است پرتویی بر راه بحث و تحقیقشان بیفکند سودمند باشد، و ما در اینجا اجمالاً بدانها اشاره می‌کنیم.

یکی این که تحولی که از اوائل دورهٔ عباسی در زبان و ادبیات عربی روی داد و باعث ایجاد فنون تازه و گسترش بی‌سابقه آن شد نتیجهٔ تحول طبیعی و داخلی زبان عربی نبود، چون تا اواخر دورهٔ اموی و قبل از اینکه آثار خارجی به این زبان راه‌یابند نمونه‌ای از بسیاری از این فنون بدان صورت که در عصر عباسی خودنمائی کرد در آن دیده نمی‌شد. همهٔ آنان که دربارهٔ ادبیات عصر عباسی و

تحول آن تحقیق نموده‌اند، چه محققان عرب و چه غیرعرب در این امر همداستان هستند که این تحول نتیجه برخورد زبان عربی با آثار علمی و ادبی ملت‌های دیگر بوده و وقتی هم سخن از ملت‌های دیگر به میان می‌آید معمولاً از ایرانیان و یونانیان و هندیان نام برده می‌شود.

این مطلب صحیح است که مجموعهٔ فرهنگ عربی و اسلامی در دوره‌های مختلف آن و در رشته‌های مختلف علمی و ادبی و فلسفی از هر سه فرهنگ ایران و یونان و هند نه تنها بهرهٔ وافی برده، بلکه زبان عربی به تدریج قسمت عمده‌ای از آنها را دربرگرفته است؛ ولی این را باید درنظر داشت که تأثیر هر یک از این فرهنگ‌ها در زمینه خاصی از فرهنگ عربی بیشتر نمودار است، و همه از این لحاظ یکسان نیستند. مثلاً وقتی صحبت از ادبیات زبان عربی و تحول آن در عصر اول عباسی است این مطلب را نباید فراموش کنیم که در این دوره از میان همهٔ عوامل غیرعربی، آثار فرهنگی و ادبی ایران مهمترین عاملی بوده که در ادبیات عرب اثر نافذ و مستقیم داشته است. اثر یونان در هیچ عصری به محیط ادبیات عرب، به آن صورت که در آن تحولی ایجاد کند، کشیده نشد، و از آثار ادبی معروف منسوب به هند هم در این عصرِ اول معمولاً آنهائی به عربی ترجمه می‌شد که مدتها قبل در دورهٔ ساسانیان به زبان فارسی ترجمه گردیده و با فرهنگ ایرانی آمیخته شده و در ایران تحول یافته بودند، و آنها هم از زبان فارسی ساسانی به عربی ترجمه شدند نه از زبان هندی. بنابراین مهمترین عامل خارجی که در دورهٔ اول عباسی و از اواخر دورهٔ اموی در تحول ادبیات عربی مؤثر افتاد آثار ادبی دورهٔ ساسانی بود؛ و نخستین دریچه‌ای هم که بر روی ادبیات عربی از یک فرهنگ غیرعربی گشوده شد به وسیلهٔ زبان فارسی بود. و گذشته از ادبیات، حتی برخی از علوم هم که بعدها با ترجمهٔ آثار یونانی و هندی تکمیل شد و توسعه یافت مانند طب و منطق و نجوم و هندسه نخست از زبان فارسی به عربی ترجمه گردید. و آنچه این اثر را ریشه‌دارتر و نافذتر می‌ساخت این بود که این خود ایرانیان بودند که زبان عربی را به عنوان زبان علم و ادب برگزیده بودند، هم

آثار گذشته خود را به این زبان درآوردند و هم آن را در این دوره وسیله بیان عواطف و اندیشه‌های خود در عالم اسلام قرار دادند.

دیگر اینکه تحول و پیشرفت زبان و ادبیات عربی در محیطی صورت گرفت، که برخلاف آنکه بعضی از نویسندگان شتاب‌زده تصور کرده‌اند، یک محیط عربی خالص نبوده، بلکه محیطی بوده است متشکل از اقوام مختلف که دو قوم اصلی آن را اعراب و ایرانیان تشکیل می‌داده‌اند، و همین دو قوم بوده‌اند که بیش از همه زندگی فکری و سیاسی و اجتماعی آن عصر را تحت تأثیر قرار داده‌اند.

آغاز تحوّل در فرهنگ و ادب عربی

تحول ادبی و فرهنگی زبان عربی از هنگامی شروع شد که مرکز خلافت به سرزمین عراق یعنی مرکز دولت ساسانی که به همین سبب دل ایرانشهر خوانده می شد، منتقل شده بود. منطقهٔ بغداد، که در زمان منصور با بنای مدینة‌السلام وسعت یافت و پایتخت دولت عباسی گردید، در دورهٔ ساسانیان هم بی‌نام و آوازه نبود. این محل با همین نام یکی از تفرج‌گاههای حومهٔ تیسفون پایتخت دولت ساسانی بود، و برخی از پادشاهان و بزرگان آن دولت هم در آنجا کاخها و باغهای متعدد داشتند. این محل را با تیسفون پایتخت دولت ساسانی در آن روز تقریباً همان فاصله و نسبت بود که امروز شهرستان کرج با تهران پایتخت کنونی ایران دارد.

بغداد در دورهٔ ساسانیان دارایِ این خصوصیت هم بود که هر ساله در فصلی معین یک بازار بزرگ تجارتی به مدت یک ماه در آنجا تشکیل می‌شد، و از بسیاری از شهرهای دور و نزدیک ایران بازرگانان با کاروانهای بزرگ و پر از کالا برای داد و ستد به آنجا روی می‌آوردند. این بازار را در تاریخ آن روزگار خاصیت و شهرتی به سزا بود، و تا اواخر قرن اول اسلامی هم گاه‌گاه نشانی از آن

در تواریخ اسلامی دیده می‌شود.[1] بنابراین بغداد از قدیم یکی از مراکز اجتماعات و آداب و رسوم و فرهنگ ایرانی بود. و وقتی که در زمان عباسیان مرکز خلافت اسلامی گردید نه تنها این خاصیت خود را از دست نداد بلکه به همان‌گونه که مصالح ساختمانی قصور آن از کاخهای شاهی تیسفون تأمین می‌گردید، قسمت عمده‌ای از جمعیت این شهر را هم ساکنان قدیم تیسفون تشکیل می‌دادند که برای کار و شغل یا استفاده از مزایای این مرکز جدید، که در همسایگی شهری که رو به ویرانی نهاده بود، قد می‌افراشت به آنجا منتقل می‌شدند. و در بین آنها باید صنعتگران و پیشه‌وران و هنرمندان را هم که در زندگی عمومی مردم اثر عظیم داشتند به حساب آورد. و طبیعی است که این مردم آداب و رسوم و زبان و سنّتهای دیرین خود را هم با خود به محل جدید منتقل می‌ساختند. در چنین محیط و در حمایت وزرای ایرانی و نویسندگان و مؤلفان و مترجمانی که غالباً یا ایرانی و یا تربیت شده دست آنان بودند ادبیات جدید زبان عربی ـ که در واقع ترکیبی بود از ادب و فرهنگ هر دو ملت ـ تکوین یافت.

دیگر اینکه زبان عربی همان خاصیتی را که در هضم و تحلیل کلمات خارجی دارد، یعنی این‌که آن کلمات را به طوری تغییر شکل می‌دهد و به ریخت و قالب زبان عربی درمی‌آورد که تشخیص اصل آنها نه تنها برای خواننده عادی بلکه گاه حتی برای علمای لغت و متخصصان امر هم دشوار است، در هضم و تحلیل آثار ادبی و فرهنگی خارجی نیز که به این زبان درآمده‌اند همان خاصیت را داشته است، زیرا بیشتر آثار خارجی به خصوص در زمینه ادب و هنر، که به زبان عربی ترجمه و در مؤلفات عربی گنجانده شده‌اند، به صورتی عرضه گشته‌اند که همچون یک اثر اصیل عربی جلوه می‌کنند و بدین‌گونه تحریفی در آن‌ها صورت گرفته که بدون تحقیق و پژوهش و پی‌جوئیهای مفصل تاریخی اصول یا

---

۱. برای اطلاع بیشتر در این موضوع رجوع کنید به: «دلیل خارطة بغداد قدیماً و حدیثاً» تألیف دکتر مصطفی جواد و دکتر احمد سوسه، بغداد ۱۹۵۸ (فصل اول و دوم).

سرمشق خارجی آنها را نمی‌توان تشخیص داد. این وضع چنانکه گفتیم بیشتر در ادبیات و فنون وابسته به آن روی داده است، زیرا در رشته‌های علمی و علوم عقلی همچون طب و فلسفه و نجوم و غیره چون از قدیم آنها را در عربی علوم غریبه و دخیله خوانده‌اند، در همین نام تصریح به اصول خارجی آنها هست، و از این تحریف مصون مانده‌اند ولی در ادبیات و فنونی که مستقیماً با زبان عربی سر و کار داشته و معمولاً عربی‌الاصل شمرده می‌شوند، و در خود آن فنون هم اشارات کمی بر اصول خارجی آنها می‌توان یافت، تشخیص آن اصول کاری بس دشوار و دقیق است.

با آنچه گذشت شاید این امر تا اندازه‌ای روشن شده باشد که یکی از مقدمات ضروری کار برای پژوهندگانی که بخواهند از خلال ادبیات عربی دورهٔ عباسی راهی به ادبیات ساسانی باز کنند این است که از سرگذشت ادبیات ساسانی و مراحلی که پس از اسلام گذرانده است آگاه باشند. مقصود در اینجا مراحلی است که آثار ادبی ساسانی از آغاز ترجمه به عربی تا هنگامی که در ادبیات عربی تحلیل رفته و به صورت عربی خالص نمودار شده پیموده است، زیرا این امر کمک بسیاری در روشن‌کردن راه تحقیق و در تخفیف مشکلات آن خواهد نمود.

چگونه فرهنگ و ادب ایرانی به خورد زبان عربی رفت؟

البته نمی‌توان این مراحل را با قید زمان و مکان و با تفصیل جزئیات مشخص و معرفی نمود، ولی می‌توان با پژوهش و پی‌جوئی در آثار ادبی عصر عباسی، و سنجش و مقایسه آن با ادبیات عربی قبل از این دوره، و اطلاعات عمومی که از ادبیات و فرهنگ ایران در آن دوره و قبل از آن دوره داریم، به طور کلی چند مرحله را در مسیر ادبیات ساسانی در خلال ادبیات عربی تشخیص دهیم، و برای هر مرحله نشانه‌ها و اماراتی بیابیم که شاید اشاره به آنها در اینجا بی‌فایده نباشد.

نخستین مرحله‌ای که قسمتی از آثار ادبی ساسانی در دورهٔ اسلامی طی

نمود این بود که به صورت آثار مستقلی به عربی ترجمه شد و به همان صورت یعنی به صورت کتب و مؤلفات مستقل عرضه گردید. این ترجمه‌ها تا چند قرن بعد هم همچنان به صورت مستقل در زبان عربی وجود داشته و مورد استفاده دبیران و نویسندگان عربی زبان بوده‌اند. از این ترجمه‌ها آثار بسیار کمی به همان صورت اصلی یعنی به صورت کتاب مستقل تا امروز باقی مانده که از آن جمله باید کتاب *کلیله و دمنه* و کتاب *الاداب الکبیر* و کتاب *الادب الصغیر* را که هر سه به وسیلهٔ ابن‌مقفع به عربی ترجمه شده است نام برد.

برخی از این کتابها پس از ترجمه به عربی یا در حین ترجمه به وسیلهٔ یک یا چند تن از مترجمان یا مؤلفان به صورت تهذیب یا تلخیص یا اقتباس مورد تصرف قرار گرفتند، و بدین ترتیب در اصول اصلی آنها تغییری روی داد و در نتیجه نسخه‌های متعددی از آنها به وجود آمد که با هم اختلاف‌هائی هم داشتند. نمونهٔ بارز این دسته از کتابها، کتاب *خدای نامه* یعنی تاریخ بزرگ ایران در دورهٔ ساسانی است که مأخذ اصلی یا اصل کتاب *شاهنامه فردوسی* بوده. از این کتاب که ترجمهٔ عربی آن به نامهائی از قبیل (*سیرالملوک*) یا (*سیرملوک الفرس*) و مانند اینها نامیده شده، تا زمان *حمزه اصفهانی* در قرن چهارم هجری، در نتیجهٔ همین گونه تصرفها هفت نسخهٔ مختلف به همین نام سیرالملوک وجود داشته که در تألیف کتاب (*سنی ملوک الارض و الانبیاء*) مورد استفاده وی قرار گرفته است.

ظاهراً این‌گونه تصرف در ترجمه به صورت تهذیب و تلخیص یا اقتباس بیشتر در کتابهای مفصل صورت گرفته که ترجمهٔ همهٔ آنها با تمام تفاصیل آن مورد علاقه همهٔ مترجمان نبوده، و شاید آیین‌نامه بزرگ هم که مسعودی از آن یاد کرده و گفته است که در هزاران برگ است و نسخهٔ کامل آن را جز در نزد موبدان نمی‌توان یافت[1] همین سرنوشت را داشته است. از این‌گونه ترجمه‌ها که نمایندهٔ مرحلهٔ دیگری از تحولات آثار ایرانی پس از ترجمه به عربی است نمونه‌های کاملی در دست نداریم زیرا با تألیف تاریخ‌های عربی مستقل مطالب

۱. *التنبیه و الاشراف* ـ ص ۱۰۴.

این ترجمه‌ها هم در آنها گنجانده شده و اصل آنها به صورت اصلی از میان رفته است.

برخی دیگر از این ترجمه‌ها، بعدها به وسیلهٔ مؤلفان اسلامی در کتاب‌هائی گنجانده شد که علاوه بر آن ترجمه‌ها شامل آثار دیگری هم از همان نوع می‌بود که از منابع ایرانی یا غیرایرانی گرفته شده بود. در برخی از این نوشته‌ها که بیشتر صورت مجموعه‌هائی از آثار مختلف را دارند هنوز آثار ترجمه شده از فارسی به طور جداگانه باقی است و در آثار عربی حل نشده. بهترین نمونه‌ای که از این مرحله تا امروز باقی مانده و در دست است کتاب **جاودان خرد مسکویه** است که مجموعه‌ای است از ادب و اخلاق و بر اساس کتاب «جاودان خرد» که یکی از کتابهای اخلاقی دورهٔ ساسانی بوده تنظیم یافته، و در آن، هم این رساله «جاودان‌خرد»، و هم ترجمه‌های دیگری از آثار اخلاقی و اندرزنامه‌های ساسانی بطور جداگانه در جنب آثار ادبی و اخلاقی عربی و هندی و رومی و اسلامی قرار گرفته‌اند، و به همین جهت هم این تألیف عربی مسکویه به همان نام نخستین دفتر آن «جاودان خرد» خوانده شده و اخیراً آن را در عربی به «**الحکمة‌الخالدة**» ترجمه و چاپ کرده‌اند[1] وگاهی نیز آن را به تناسب مطالب آن به نام «**ادب العرب و الفرس**» خوانده‌اند و ما دربارهٔ آن در این کتاب به تفصیل گفت‌وگو خواهیم کرد.

گاهی مطالبی که از این نوع آثار ایرانی گرفته شده به صورتی با مطالب مشابه عربی آمیخته شده که تشخیص آنها از یکدیگر میسر نیست هر چند به ایرانی‌بودن قسمتی از آن تصریح شده است. نمونه‌ای که از این مرحله می‌توان ذکر کرد فصلی است که در کتاب العقد الفرید تألیف ابن‌عبدربه دیده می‌شود که تحت عنوان «*سخنان حکمت‌آمیز اکثم بن صیفی و بزرجمهر*» بسیاری از سخنان این دو شخص که یکی عربی و دیگری ایرانی است نقل شده ولی بدون اینکه سخنان

---

۱. *الحکمة‌الخالدة*، به تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، چاپ مکتبة*النهضة المصریة*، قاهره ۱۹۵۲.

هر یک از دیگری مشخص شده باشد.

مرحلهٔ دیگری که در تحول آثار ایرانی و عربی دیده می‌شود این است که گاهی مؤلف عربی کتابی از کتب ایرانی را با افزودن مطالبی عربی و اسلامی از نوع مطالب اصل کتاب موضوع تألیف جداگانه‌ای قرار می‌دهد، و بی‌آنکه به اصل ایرانی آن اشاره نماید آن را به صورت یک تألیف اصیل عربی عرضه می‌دارد، که جز با تحقیق و پژوهش نمی‌توان به اصل آن راه یافت. شاید بهترین نمونه‌ای که از این مرحله می‌توان معرفی نمود و در دست است کتاب «*التاج فی‌اخلاق الملوک*» منسوب به **جاحظ** باشد که اصل آن چنانکه در جای خود تحقیق شده[1] ترجمهٔ یکی از تاج‌نامه‌های ساسانی است که مطالب آن دربارهٔ آیین مجلس پادشاهان و شامل نمونه‌ها و مثالهایی از شاهان ساسانی بوده و مؤلف یا مترجم عربی با تصرف در آن و افزودن مثال‌هایی از خلفای اسلامی آن را به صورت یک تألیف عربی درآورده است.

و از همین قبیل است کاری که نخستین مؤلفان تواریخ عربی و اسلامی با ترجمه کتابهای تاریخی و داستان‌های ایرانی کرده‌اند، زیرا آنها هم همان ترجمه‌ها یا مطالب آنها را بدون ذکر مآخذ در صدر تواریخ خود در ذکر حوادث قبل از اسلام قرار داده و سپس رویدادهای دوران اسلامی و ایام خلفا را بر آن افزوده‌اند، و بدین ترتیب آن ترجمه‌ها خود به خود ضمیمه یک تألیف عربی شده‌اند.

در مرحلهٔ دیگر آثار منتخب و برگزیده از کتابهای فارسی با آثار برگزیدهٔ عربی، در ضمن تألیفات ادبی و اخلاقی عربی که در قرنهای سوم و چهارم طبق مفهوم ادب در آن دوران «هو الاخذ من کل شی بطرف» بیشتر کتابهای گلچینی و التقاطی بودند، درهم آمیخته و یک نوع هماهنگی و انسجامی بین آنها حاصل گردیده است. و از آنجا که در این‌گونه کتاب‌ها بیشتر نظر بر اصل مطالب ادبی و

---

۱. ن. ک: محمد محمدی. *الترجمة و النقل عن الفارسية*، الجزء الاول: کتب *التاج و الآئین*، ص ۲۰۹، بیروت ۱۹۶۴. چاپ دوم انتشارات توس، تهران، بهار ۱۳۷۴.

اخلاقی است نه گوینده یا نویسنده آنها، بدین جهت غالباً ذکری از مآخذ آن مطالب نیست، مگر بعضی از مؤلفان که تا حدی به ذکر مآخذ خود پای‌بند بوده‌اند که شاید بتوان *ابن‌قتیبه* را در مواردی از کتاب *عیون‌الاخبار* و *ابوالحسن‌بن ابی ذر عامری نیشابوری* را در کتاب «*السعادة و الاسعاد*» از این دسته دانست.

پس از این مرحله آثار ایرانی در نوشته‌های عربی و اسلامی به صورتی درمی‌آیند که نه تنها اسمی از مآخذ ایرانی آنها نیست بلکه تمام امارات و نشانه‌هایی هم که ممکن بوده اصل آنها را نشان دهند به هیأتی تغییر یافته‌اند که جز به عربی و اسلامی‌بودن آنها دلیل نتوانند بود. و در این‌گونه موارد فقط بر حسب تصادف یا با پژوهش زیاد ممکن است به اصل بعضی از آنها راه یافت.

نمونه‌ای که برای این مرحله می‌توان ذکر کرد مطلبی است که در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» و کتاب «*محاسن الملوک*» نقل شده است. در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» که گفتیم یکی از کتب اسلامی است که براساس یکی از تاج‌نامه‌های ساسانی تألیف شده، مطلبی است دربارهٔ آیین به داوری نشستن پادشاهان ایران، که بدون شک از مآخذ ایرانی در آن منعکس شده. خلاصهٔ این مطلب آن است که پادشاهان ایران را رسم بر این بود که در روزی که به داوری می‌نشستند و مردم برای دادخواهی حاضر می‌شدند، نخست پرس‌وجو می‌کردند که آیا کسی از دست خود شاه شکایتی دارد یا خیر، و اگر چنین کسی می‌بود پیش از آنکه شاه به داوری بنشیند آن شخص را می‌خواستند و شاه با او مانند دو طرف دعوی در نزد *موبدان موبد و ایران دبیرُبد و هیربُدان هیربُد* می‌نشستند تا آنها به آن شکایت رسیدگی و بین آن دو داوری کنند، و پس از فیصله این امر شاه در جای خود می‌نشست و به دعاوی مردم رسیدگی می‌کرد. ولی همین مطلب در کتاب محاسن‌الملوک که چند قرن پس از کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» تألیف شده به صورتی نقل گردیده که کوچکترین نشانه‌ای از اثر ایرانی در آن نیست. در کتاب محاسن‌الملوک هیچ اسمی از آیین پادشاهان ایران نیست و این مطلب را به عنوان رسم ملوک پیشین ذکر کرده و در آن موبدان موبد و ایران دبیربد و

هیربدان هیربد که در روایت (التاج) ذکر شده‌اند به کلمهٔ (قاضی) مبدل گردیده و بدین ترتیب به صورت یک اثر اسلامی تمام عیار درآمده است.[1]

نظیر همین مطلب حکایتی است که در *نصیحة‌الملوک غزالی* و *عقدالعلی* و *تاریخ ابن عساکر* نقل شده است. غزالی در نصیحة‌الملوک حکایتی از *انوشروان* و طرز داوری او بین دو نفر فروشنده و خریدار زمینی که در آنجا گنجی پیدا شده بود نقل کرده که در کتاب عقدالعلی نیز به همان مضمون نقل شده. ولی در کتاب تاریخ ابن عساکر که خیلی پس از نصیحة‌الملوک غزالی تألیف شده نام انوشروان به *ذی‌القرنین* تبدیل شده و محل وقوع حکایت هم «*بعض المدائن*» ذکر گردیده‌است.

و نظایر این امر در کتبی که معمولاً در حکایات و نوادر و قصص و مواعظ اخلاقی تألیف شده و اسامی پادشاهان یا حکمای ایرانی که به مناسبتی از آنها حکایت یا سخنان حکمت‌آمیز نقل شده به (*بعض الملوک*) یا (*بعض الحکما*) یعنی یکی از پادشاهان یا یکی از حکما تبدیل گردیده فراوان است، و شاید یکی از علل عمده این امر هم این است که غالب مؤلفانِ چنین کتاب‌هایی به خود مطالب و حکایات بیشتر از مآخذ و اصل آنها اهمیت می‌داده‌اند.

بدین ترتیب بود که آثار ادبی ایران پس از ترجمه به عربی رفته رفته رنگ و روی اصلی خود را از دست داد و با آثار عربی درهم آمیخت، و به مرور زمان شکل عربی و اسلامی به خود گرفت، و به تدریج به خورد زبان و ادبیات عربی رفت و در آن حل گردید و جز مقداری خیلی کم اثری از اصل آنها باقی نماند.

مراحلی که ذکر شد البته به ترتیب زمانی نیست و ضرورتی هم ندارد که حتماً آنها را از این لحاظ در راستای هم قرار دهیم. آنچه ذکر شد نمونه‌هایی است از تغییرات و تحولاتی که آثار ادبی دورهٔ ساسانی پس از ترجمه به عربی تا وقتی که به خورد ادبیات عربی رفته به خود دیده، و به هیچ‌وجه محدود به زمان یا مکان معینی نیست، و شاید با تحقیق بیشتر بتوان در هر دوره‌ای نظایر متعددی

---

۱ . ن.ک: صفحه ۱۶۱ و ۱۶۲ کتاب «*التاج فی اخلاق الملوک*» و ص ۳۹ ـ ۴۰ کتاب «محاسن الملوک».

از آنچه ذکر شد به دست آورد، چنان‌که در عصر حاضر هم با وجود آنکه عصر چاپ و انتشار کتب و مطبوعات است و معمولاً در چنین عصری انتظار نمی‌رود که آثار علمی و ادبی قدیم یا جدید دست‌خوش تغییر یا تصرفات بی‌جا شود باز هم نظایر آن را می‌بینیم که شاید بی‌مناسبت نباشد برای تکمیل نمونه‌هایی که آوردیم یک نمونه هم از این عصر حاضر ذکر کنیم.

نمونه‌ای از عصر حاضر

داستانی را که چند سال پیش به کوشش آقای دکتر *صفا* استاد دانشمند دانشگاه تهران به نام *«داراب نامه»* چاپ و منتشر گردید همه کم و بیش می‌شناسیم. این داستان هر چند از روی نسخه‌ای چاپ شده که پرداختهٔ دست داستان‌گزاری است که در قرن هشتم و نهم هجری می‌زیسته، ولی اصلی قدیمتر از این تاریخ دارد، و در هر حال مبتنی بر روایات کهن ایرانی است. این داستان یک تحریر عربی هم دارد که مفصل‌تر از اصل فارسی است و در چهار جلد به نام *«قصة فیروزشاه»* چاپ شده و از آنجا که برداشت مطالب و داستان کتاب دربارهٔ سرگذشت و شرح جنگها و کشورستانی‌های *فیروزشاه* پسر *داراب شاه* است، همچنان‌که آقای دکتر صفا هم اظهارنظر کرده‌اند نامی که در تحریر عربی بدان خوانده شده شایسته‌تر از نام فارسی آن یعنی «داراب نامه» است. به هر حال در تحریر عربی آثار کهنگی قصه بیشتر از تحریر فارسی آن نمودار است، حتی سرآغاز قصه که از یکی از داستانهای خیلی کهن ایرانی مایه گرفته و در تحریر فارسی این کتاب موجود نیست در تحریر عربی آن همچنان وجود دارد.

در این‌که این قصه از زبان فارسی به زبان عربی درآمده هیچ شکی نیست، ولی این‌که در چه زمان و به چه صورت انجام شده احتیاج به تحقیق دارد. و در این هم که این تحریر عربی از نسخه‌ای قدیمتر از این نسخه موجود فارسی گرفته شده شاید تردید نباشد. تحریر عربی این قصه هم مانند فارسی آن ولی خیلی زودتر از آن به چاپ رسیده و چندین مرتبه هم به چاپ رسیده. هر چند در

نسخه‌هایی که تاریخ چاپ دارند این تاریخ به کمتر از نیم قرن می‌رسد ولی بدون شک نخستین چاپ آن خیلی قدیمتر از این تاریخ است، زیرا قصهٔ فیروزشاه از قصه‌هایی است که در بین طبقه عامه عرب بسیار شایع و مطلوب و مانند قصه‌های *رستم‌نامه* و *حسین کُرد* و *امیرارسلان* در زبان فارسی است که پیوسته از طرف ناشران و کتاب‌فروشان با چاپ‌های بازاری و ارزان و غالباً بدون ذکر تاریخ منتشر می‌شوند، و معمولاً این‌گونه کتابها که طالبان زیادی در طبقه عامه داشته‌اند از خیلی قدیم به زیور طبع آراسته می‌شده‌اند. من خود در بیروت از استادانی که عمر آنها نزدیک به هفتاد می‌رسید شنیدم که در دوران کودکی آنها هم کتاب قصه فیروز شاه از کتابهای خیلی رایج و از قصه‌های معروف بوده است.

غرض از ذکر این مطالب دربارهٔ این قصه بیان این نکته است که همین کتاب عربی «قصة فیروزشاه» در چند سال پیش به وسیلهٔ سه تن از نویسندگان مصری مورد تصرف قرار گرفته و با خلاصه کردن قصه و حذف بسیاری از مطالب آن با همین نام و به صورت یک داستان نو پرداخته‌ای عرضه شده و در دو جلد کوچک به چاپ رسیده بی آنکه کمترین اشاره‌ای به سابقهٔ وجودی این داستان شده باشد. از جمله تصرفات ناپسندی که در آن شده حذف و تبدیل نام کشورهاست بدین صورت که مثلاً به جای ایرانشهر سفید و به جای مصر شهر سبز گذارده و آثار قدمت آن را کور کرده و رنگ ایرانی آن را زدوده‌اند. و در پشت جلد کتاب نیز فیروزشاه به صورت عربی با کلاه‌خود و عقال و جبه‌ای بر تن و خنجری به کمر در واحه‌ای از واحات عربستان تصویر شده و عنوان کتاب نیز چنین آمده: «*فیروزشاه* نوشته *حسن جوهر - محمد احمد براتق - امین احمد عطار*. از انتشارات دارالمعارف مصر سال ۱۹۵۸» که از آن جز این فهمیده نمی‌شود که این داستانی است نو که به وسیلهٔ این سه نفر نویسنده معاصر پرداخته شده و نخستین بار در سال ۱۹۵۸ به چاپ رسیده است.

این هم نمونه‌ای بود از طرز رفتار برخی از نویسندگان بی‌امانت و بی‌پروا با آثار کهن در دورانی که هم چاپ وجود دارد و هم این‌که آن آثار کهن به چاپ

رسیده و منتشر شده است، و از اینجا می‌توان سنجید که در دورانی که صنعت چاپ ناشناخته بوده و نسخه کتابها از معدودی تجاوز نمی‌کرده و شماره کسانی هم که از وجود آنها اطلاع داشته‌اند به واسطه تغییر خط و زبان بسیار محدود بوده سرنوشت آن دسته از آثار علمی و ادبی دورهٔ ساسانی که به دست مؤلفانی از نوع مؤلفان قصه فیروزشاه می‌افتاده چه بوده و به چه صورت درمی‌آمده‌اند. و به این جهت است که در تاریخ علوم و فرهنگ عربی و اسلامی باید قدر آن عده از مؤلفان با دقت و با امانت و اهل علم و تقوی را که مراجع مطالبی را که نقل کرده‌اند با دقت ذکر نموده و آثار قدیم را به خود نسبت نداده‌اند بسیار دانست، زیرا امروز از برکت وجود همین علما است که ما نمونه‌هایی از آثار ادبی عصر ساسانی را می‌توانیم به دست آوریم و در پرتو آنها تحقیقات خود را در این زمینه توسعه دهیم.

از آنچه ذکر شد شاید این مطلب به خوبی روشن شده باشد که برای تحقیق دربارهٔ آثار دوره ساسانی و دست یافتن به بعضی از بقایای آن از خلال ادبیات عربی ما نباید حتماً به دنبال روایات نقلی برویم و اگر در کتاب یا رساله یا فنی از فنون تصریحی بر اصل آن نیافتیم رشتهٔ تحقیق را از دست بنهیم. چه بسا با مطالعهٔ دقیق در بعضی از مؤلفات و مآخذ قدیم عربی به دلائل و اماراتی دست یابیم که ما را در تحقیق به راههای روشنتری راهنمایی کنند. اگر محققانی همچون نلدکه و بارون روزن و دانشمندان دیگری که دربارهٔ کتاب خداینامه تحقیقات گرانبهایی کرده و این اثر ساسانی را شناسانده‌اند مثلاً در تاریخ طبری به دنبال چنین نقل یا تصریحی می‌گشتند هرگز نمی‌توانستند روایات آن کتاب را در قسمت اول تاریخ طبری یعنی قسمت قبل از اسلام آن بازیابند و آن همه اطلاعات سودمند دربارهٔ آن کتاب گم شده به دست آورند. خوشبختانه در این راه که ما گام برمی‌داریم روشهای عالمانه‌ای به وسیلهٔ عده‌ای از این‌گونه محققان با بصیرت پی‌ریزی شده که از آنها می‌توان در رشته‌های ناشناخته دیگری نیز به خوبی بهره‌مند شد و شکی نیست که آشنا شدن با سیر

ادبیات ساسانی در ادبیات عربی که اجمالاً بدان اشاره رفت پرتوی بر راههای تحقیق در این زمینه خواهد افکند که با راهنمایی آن می‌توان به نتایج بسیار نیکی رسید.

چند نکته درخور بررسی

تاکنون سخن ما به طور کلی دربارهٔ ادبیات عربی عصر عباسی و اهمیت آن از لحاظ تحقیق دربارهٔ آثار ادبی دورهٔ ساسانی بود. اکنون برای توضیح بیشتر باید این مطلب را هم اضافه کنیم که در مجموعهٔ ادبیات و فرهنگ عصر عباسی همه اقسام و همه دوره‌های آن از این نظر یکسان نیستند، بلکه بعضی قسمت‌های آن اهمیت بیشتر و بعضی اهمیت کمتری دارند، و به این جهت ضرورت دارد که این مسأله نیز در نظر باشد تا بتوان موارد صحیح تحقیق و راهنمایی را که بهتر به مقصود می‌رسانند مشخص ساخت. مثلاً همان‌طور که در سیر ادبیات ساسانی در ادبیات عرب دیدیم که هرقدر زمان جلوتر آمده و از دوران ترجمه دورتر شده به تدریج آثار ایرانی آنها کم‌رنگتر و شکل عربی در آنها نمایان‌تر شده است، و به همین جهت هر قدر منابع ادبی قدیمتر و به دوران ترجمه نزدیک‌تر باشند برای کار ما مهمتر و با ارزشترند. به همین گونه هم بعضی رشته‌های ادبی و بعضی از مظاهر فرهنگ و تمدن عصر عباسی نیز برای کار ما اهمیت بیشتری دارند، و شاید بهتر باشد که این موضوع را هم با ذکر چند مثال روشنتر سازیم.

در ادبیات عصر عباسی گاهی به رشته‌هایی برمی‌خوریم که در ادبیات قدیم عرب به هیچ‌وجه سابقه نداشته و برای نخستین بار در ادبیات این زبان جلوه می‌کند. تحقیق در این رشته‌ها و به خصوص اگر به نخستین اثری که در عربی بوجود آمده دست یابیم غالباً ما را به ادبیات ایرانی و دورهٔ ساسانی می‌کشاند. روشی که اینوسترانزف[1] خاورشناس دانشمند روسی در مقالهٔ «سنّت ادب

---

۱. توضیح مربوط به اینوسترانزف از صفحه ۱۱۵ ـ گفتار چهارم.

فارسی در قرنهای اول اسلامی،[1] در تحقیق دربارهٔ کتاب «**المحاسن**» منسوب به عمربن فرخان از منجمان و مترجمان قرن دوم هجری به کار برده ممکن است در رشته‌های نوظهور دیگری در ادبیات این عصر نیز، بی‌آنکه جانب حزم و احتیاط رها شود، آزمایش گردد. اینوسترانزف کوشیده است که رابطه این کتاب را که به نظر وی سرآغاز یک سلسله کتب اخلاقی عربی به نامهای المحاسن و الاضداد یا المحاسن و المساوی و مانند اینها گردیده با کتابهایی که در همین زمینه در ادبیات پهلوی وجود داشته و به نام «**شایست نشایست**» معروف بوده روشن سازد.

از همین قبیل است تحقیق و پژوهش دربارهٔ شرح حال و آثار کسانی که در ادبیات عربی این دوره به عنوان پیشرو یک فن یا به وجود آورندهٔ مکتبی جدید شناخته شده‌اند. زیرا بسیار احتمال می‌رود که آن فن یا مکتبی که در زبان عربی تازه و نوظهور جلوه می‌کند در ادبیات دورهٔ ساسانی سابقه داشته و از آثار آن دوره به زبان عربی راه‌یافته باشد، و در این صورت بعید نیست که از تحقیق در شرح حال و پژوهش آثار ایشان راههای تازه‌ای برای تحقیق در زمینه‌های جدیدی از ادبیات دوره ساسانی به روی پژوهنده گشوده شود. شاید بهترین مثالی که برای این مطلب بتوان ذکر کرد عبدالحمید بن یحیی دبیر و نویسندهٔ معروف اواخر عصر اموی است. عبدالحمید در تاریخ ادبیات عربی به عنوان مخترع فن نویسندگی و بوجود آورنده نثر فنی در زبان عربی شناخته شده. هنر نویسندگی بدان‌گونه که در دیوان رسائل معمول بود تا آن زمان در زبان عربی سابقه نداشت و کار استادانه عبدالحمید هم در نظر معاصران و هم در نظر متأخران تازه و نوظهور می‌نمود تا جایی که گفتند «**بدات الکتابة بعبدالحمید**» یعنی نویسندگی با عبدالحمید آغاز شد، و این گفته در عربی حکم مثل سائر را پیدا کرد. ولی همین هنر که در زبان عربی تازه می‌نمود در زبان فارسی و ادبیات دورهٔ ساسانی نه تنها

---

۱. این مقاله را در کتاب «*مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان*» چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۸ خواهید یافت.

با سابقه بود بلکه شیوع و رواج کامل داشت. و هیچ شکی نیست که عبدالحمید همان‌طور که ابوهلال عسکری گفته است از رسائل فارسی سرمشق گرفته و آنچه در زبان عربی به‌وجود آورده، از لحاظ هنر و شیوه نگارش نمودار آثاری است که از دورهٔ ساسانی در دست داشته و شاید بسیاری از آنها را هم خود وی به عربی ترجمه کرده باشد. و با این ترتیب مسلم است که هر قدر تحقیقات ما دربارهٔ عبدالحمید و هنر وی پیشتر رود، و مطالعات تطبیقی دربارهٔ آثار بازماندهٔ وی گسترش یابد، و معلومات ما دربارهٔ نثر فنی عربی و تحولات آن بیشتر گردد، از خلال آن به معلومات گرانبهاتری دربارهٔ فن نویسندگی در دورهٔ ساسانی و آیین بلاغت و سخن‌پردازی آن عهد و به نمونه‌های ذی‌قیمتی از ترجمه‌های رسائل و نامه‌های ادبی آن عصر دست خواهیم یافت.

تحقیق در برخی مؤسسات یا سازمانهایی هم که برای نخستین بار در دورهٔ اول عصر عباسی به‌وجود آمده و قبل از آن در عالم عرب سابقه نداشته نیز ممکن است در این زمینه، یعنی پی‌جویی آثار فرهنگی دورهٔ ساسانی، نتایج ارزنده‌ای داشته باشد؛ مانند اهمیتی که مثلاً تحقیق دربارهٔ نخستین بیمارستانی که در زمان هارون‌الرشید در بغداد تأسیس گردید برای کسب اطلاعات دقیقتر و وسیعتر دربارهٔ مدرسه و بیمارستان جندی‌شاپور در دورهٔ ساسانیان دارد. البته این مثال زیاد با مسأله ادبیات که موضوع ما است ارتباط ندارد ولی با موضوع کلی علوم و فرهنگ دورهٔ ساسانی کمال ارتباط را دارد.

چنانکه می‌دانیم نخستین بیمارستانی که در اسلام برای درمان بیماران تأسیس شد و سرمشق بیمارستان‌های اسلامی گردید، همین بیمارستانی بود که در زمان هارون‌الرشید در بغداد به‌وجود آمد. این بیمارستان به‌وسیلهٔ یکی از پزشکان بیمارستان جندی‌شاپور و به تقلید از همان بیمارستان تأسیس یافت. روش کار هم در آنجا همان بود که در بیمارستان جندی شاپور بود. آموزشگاه و بیمارستان جندی‌شاپور که سارتن در کتاب نفیس خود به عنوان «مقدمه بر تاریخ علم» آن را به نام دانشگاه خوانده است هم در دورهٔ ساسانی و هم پس از آن

دوران تا قرن سوم و چهارم هجری همچنان مرکز پزشکی و علوم وابسته به آن در ایران و اسلام بود، و جندی‌شاپوریان تا چند قرن همچنان سیطرهٔ علمی خود را در عالم اسلام حفظ کردند. نخستین کتابهای طبی که به زبان عربی برگردانده شد به‌وسیلهٔ همین جندی‌شاپوریان بود، و مهمترین کتابهایی که چه در طب و چه در داروسازی تا چند قرن مرجع اطبای اسلام بود به‌وسیلهٔ همانها تألیف شده بود. بنابراین شکی نیست که تحقیق دربارهٔ نخستین مؤسسات پزشکی اسلامی و نخستین کتابهایی که در این رشته با زبان عربی ترجمه یا تألیف گردیده، و همچنین شرح حال و آثار نخستین پزشکانی که در اسلام و دولت خلفا به این کار پرداختند کمک بسیار گرانبهایی در روشن‌شدن تاریخ علمی آن مؤسسه طبی ساسانی خواهد نمود. و از راه مطالعه در مؤسسات مشابه اسلامی می‌توان بسیاری از نقاطی راکه در تاریخ آن مدرسه و بیمارستان هنوز تاریک و مبهم است واضح و آشکار ساخت، چنان‌که استاد کریستن سن در تحقیق سازمان اداری دولت ساسانی از اطلاعاتی که مورخان اسلامی دربارهٔ سازمان اداری و دیوانی دستگاه خلافت عباسی که اساس آن نمونه و تقلیدی از همان تشکیلات دولت ساسانی بوده ذکر کرده‌اند استفاده نموده و از این راه به نتایج بسیار ارزنده و عالمانه‌ای رسیده است.

اگر بیمارستان رشید با ادبیات رابطه مستقیم ندارد، مؤسسه‌ای که فرزند وی مأمون در همین بغداد به نام بیت‌الحکمه یا خزانة‌الحکمه تأسیس کرد و نخستین مؤسسه‌ای از این نوع در اسلام بود با موضوع ما یعنی ادبیات رابطهٔ بسیار نزدیک دارد. بیت‌الحکمه که کانون فعالیت و نقل و ترجمه آثار خارجی به زبان عربی بود یکی از مراکز تجمع علما و فضلای ایرانی به شمار می‌رفت. متصدیان امور آن غالباً از ایرانیان و چند نفر از آنها و از آن جمله سلم یا سالم رئیس این مؤسسه[1] از مترجمان به نام زبان فارسی بودند. و قسمتی از آثار علمی و ادبی ایرانی در همین خزانة‌الحکمه نگاهداری می‌شده و در همان‌جا هم به‌وسیلهٔ

---

۱. الفهرست ـ ص ۱۲۰.

فضلای ایرانی به عربی ترجمه شده است.

اینها نمونه‌هایی است از این قبیل مؤسسات نوظهور عصر عباسی، که هر قدر دامنهٔ اطلاعات ما دربارهٔ آنها و متصدیان امور آنها و نوع کارهایی که در آنجاها می‌شده است گسترش یابد، نه تنها از تحقیقات خود دربارهٔ ادب و فرهنگ دورهٔ ساسانی به نتایج بهتری خواهیم رسید بلکه از فعالیت‌های فکری و علمی دانشمندان ایرانی در این دوران تحول که خود موضوعی جالب و شایسته تحقیق است نیز اطلاعات گرانبهایی به‌دست خواهیم آورد.

کلمات فارسی در زبان عربی

پیش از ختم این بحث شاید مناسب باشد که به موضوع دیگری هم، که توجه به آن از لحاظ تحقیق در ادبیات و به خصوص در زبان دورهٔ ساسانی لازم به نظر می‌رسد، اشاره‌ای بشود و آن موضوع کلمات فارسی است که از قدیم و به خصوص در دوره‌های نخستین اسلامی به زبان عربی راه‌یافته و به تدریج جزء آن زبان شده است. کلمات خارجی در زبان عربی که به عنوان مُعرَّب خوانده می‌شوند پیوسته مورد توجه علمای متقدّم و متأخر بوده و در این موضوع تألیفات سودمندی هم بوجود آمده، و دربارهٔ مُعرَّبات از فارسی هم کم و بیش تحقیقات ارزنده‌ای به وسیله چند تن از محققان شده است. ولی در این زمینه هنوز کار ناکرده بسیار است. و باید گفت که هنوز این مسأله از نظر اهمیت و فایده‌ای که برای تحقیق در زبان دوره ساسانی و تحولات لغوی آن دارد تاکنون چنان‌که باید و شاید مورد توجه و استفاده قرار نگرفته است، در صورتی که جستجوی این‌گونه کلمات در زبان عربی و تحقیق لغوی و تاریخی دربارهٔ آنها برای علمای لغت که به تحقیق درباره زبان دوره ساسانی علاقه‌مندند کمال اهمیت را دارد، و بدون شک به آنها در این راه کمکهای شایان خواهد نمود. زیرا از خلال همین پژوهش‌ها گذشته از این‌که می‌توان دربارهٔ تحول تاریخی بسیاری از کلمات فارسی و مفاهیم آنها معلومات ذی‌قیمتی بدست

آورد می‌توان به قسمتی از کلمات فارسی فراموش‌شده نیز دست‌یافت که خود برای زبان فارسی غنیمتی گرانبها است.

در اینجا لازم است به دو مطلب مهم که توجه به آنها در این زمینه ضرورت دارد توجه شود.

مطلب اول این که: کلمات فارسی در زبان عربی خیلی بیش از آن است که معمولاً در کتابهایی که برای تعریف معرّبات تألیف شده ذکر گردیده و یا در لغتنامه‌ها به اصل فارسی آنها تصریح شده است، زیرا بسیاری از کلمات فارسی در اثر دگرگونیهای فراوانی که در زبان عربی در آنها راه یافته به اندازه‌ای از حیث لفظ و معنی از اصل فارسی خود دور افتاده و هیأت عربی به خود گرفته‌اند که اصل بعضی از آنها برگردآورندگان لغات عربی هم مجهول مانده و غالباً آنها را از اصل عربی پنداشته‌اند، و بدین جهت بسیارند کلمات فارسی که در زبان عربی به‌کار رفته‌اند ولی در کتب معرّبات و در لغت‌نامه‌ها ذکری از اصل آنها نیست.

از این یادآوری می‌خواهیم به این نتیجه برسیم که جستجوی کلمات فارسی در زبان عربی نباید تنها به‌کلماتی منحصر گردد که در مآخذ عربی یا غیرعربی به اصل فارسی آنها تصریح شده بلکه باید دامنهٔ تحقیق در این زمینه گسترده‌تر از این باشد و باید این را همواره در نظر داشت که مُعرّبات فارسی که از نظر ارباب لغت دورمانده یا برای آنها ناشناخته مانده‌اند فراوان است و در این مورد هم باب علم و تحقیق مسدود نیست.

مطلب دیگر این که: کلمات فارسی در زبان عربی از لحاظ تاریخی و از نظر موضوع مورد بحث ما به چند دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته کلماتی هستند که در دوره‌های قبل از اسلام به زبان عربی راه یافته‌اند که نمونه آنها را در اشعار بعضی شعرای عصر جاهلیّت عربی و همچنین در قرآن مجید می‌یابیم. دسته دیگر کلماتی هستند که در قرنهای نخستین اسلامی از زبان فارسی گرفته شده‌اند که شماره آنها بسیار و غالب کلماتی که در مآخذ قدیم عربی به‌کار رفته از این دسته‌اند. دسته دیگر کلماتی هستند که در قرنهای متأخر اسلامی یا در اثر

مجاورت، یا رفت و آمد، یا به وسیلهٔ زبان ترکی در قلمرو عربی خلافت عثمانی وارد شده و بیشتر در زبانهای محلی این مناطق رواج یافته‌اند. البته جستجو و تحقیق دربارهٔ همه این کلمات که خود مستلزم کار و کوشش فراوان است برای زبان فارسی نتایج بسیار ارزنده‌ای خواهد داشت ولی آنچه از نظر تحقیق در ادبیات دوره ساسانی که مورد گفت‌وگوی ما در این مقال است اهمیت خاص دارد کلمات دستهٔ اول و دوم هستند یعنی کلماتی که در دوره‌های قبل از اسلام و در قرنهای نخستین اسلامی وارد این زبان شده‌اند. چون آن کلمات یا از زبان دورهٔ ساسانی است و یا از زبان نزدیک به همان عصر که فرق زیادی با زبان آن دوره نداشته و در هر حال نموداری از زبان آن دوره است.

اینها مطالبی بود که فهرست‌وار برای معرفی یکی از منابع تحقیق در ادبیات دورهٔ ساسانی ذکر شد، و شاید احتیاج به یادآوری نباشد که برای تحقیق در ادب و فرهنگ ایران در دوره‌های مختلف تاریخی منابع خارجی بسیاری باید مورد بحث و تحقیق قرار گیرد، زیرا فرهنگ ایران در هیچ یک از دوره‌های تاریخی خود در داخله مرزهای ایران محصور نمانده و همواره قلمرو تأثیر آن وسیعتر از مرزهای جغرافیایی و ملی آن بوده و از این رو است که یکی از مطالب مهم در پژوهش تاریخی فرهنگ ایران تحقیق دربارهٔ آثار آن در زبانهایی غیر از زبان فارسی و در سرزمین‌هایی خارج از مرز و بوم ایران است.

گفتار پنجم

مترجمان آثار ایرانی از فارسی ساسانی به زبان عربی در قرنهای نخستین اسلامی

چند نکته درباره مترجمان و ترجمه‌های آن‌ها ○ صورتی که ابن‌الندیم در فهرست آورده ○ ابن‌المقفع ○ خاندان نوبختی ○ موسی و یوسف دو فرزند خالد ○ حسن پسر سهیل ○ علی پسر زیاد تمیمی ○ بلاذری ○ جبله پسر سالم ○ اسحاق پسر یزید ○ کتاب بختیارنامه ○ مترجمین کتب تاریخی و داستانی ○ محمد پسر جهم برمکی ○ هشام پسر قاسم ○ موسی پسر عیسی کسروی ○ زادویه پسر شاهویه اصفهانی ○ محمد پسر بهرام پسر مطیار اصفهانی ○ بهرام پسر مردانشاه ○ کتاب سیر الملوک ○ عمر پسر فرخان ○ زادان فرخ ○ صالح پسر عبدالرحمن سیستانی ○ عبدالحمید ○ فضل پسر سهل ○ از دیگر مترجمان ○ ابوریحان بیرونی ○ ابان لاحقی

چند نکته درباره مترجمان و ترجمه‌های آن‌ها

مسأله نقل و ترجمه کتب و نوشته‌های دورهٔ ساسانی به زبان عربی در قرنهای نخستین اسلامی یکی از مسائلی است که، هم برای شناسایی بهتر ادبیات ایران در دورهٔ ساسانی، و هم برای درک بهتر

تحول و پیشرفت ادبیات عرب در دورهٔ عباسی، دارای اهمیت فراوان و شایسته جستجو و پژوهش دقیق است.

آنچه در این فصل به نظر خواننده می‌رسد صورتی است از نام و آثار کسانی که در منابع تاریخی و ادبی عرب به مناسبتی از آنها به عنوان مترجم کتابهای فارسی یاد شده است؛ از این عده بعضی به عنوان مترجمین حرفه‌ای شناخته شده‌اند یعنی کسانی که کار آنها ترجمه بوده و بیش از چند کتاب و نوشته ایرانی را به زبان عربی برگردانده‌اند، و برخی دیگر کسانی بوده‌اند که به ذوق و سلیقه شخصی خود به ترجمه یک یا چند کتاب پرداخته‌اند. البته آنچه در اینجا ذکر می‌شود نتیجهٔ یک تحقیق نهایی مبتنی بر استقراء کامل از نام همهٔ مترجمان و همهٔ آثار ترجمه شده از فارسی نیست، بلکه صورتی است از آنچه نویسنده این سطور در طی مطالعات خود بدان برخورده و یادداشت کرده است، و امید است کسانی که در این رشته به تحقیق و پژوهش می‌پردازند در آینده آن را تکمیل نمایند.

چون مهمترین مآخذ تاریخی که در آن نامی و صورتی از مترجمین پهلوی ذکر شده کتاب فهرست تألیف ابن‌ندیم است، بنابراین ما هم این صورت را نخست با معرفی کسانی که نام آنها در این فهرست ذکر شده آغاز می‌کنیم و آنگاه به معرفی کسانی که نام آنها در مآخذ دیگر تاریخی آمده است می‌پردازیم.

صورتی که ابن‌الندیم در فهرست آورده

در کتابِ فهرست زیر عنوان: «نام مترجمان از فارسی به عربی[1] صورتی شامل شانزده نام ذکر شده که یکی از آنها یعنی نوبخت نام خاندانی است که بیشتر افراد آنها از مترجمین فارسی به عربی بوده‌اند. این صورت بدین ترتیب است:

---

۱. الفهرست، ص ۲۴۴.

۱ - ابن مقفع.
۲ - خاندان نوبخت. بیشترشان.
۳ - موسی و یوسف دو پسر خالد.
۴ - علی پسر زیاد تمیمی.
۵ - حسن پسر سهل.
۶ - احمد پسر یحیی پسر جابر بلاذری.
۷ - جبلة پسر سالم دبیر هشام.
۸ - اسحق پسر یزید.
۹ - محمد پسر جهم برمکی.
۱۰ - هشام پسر قاسم.
۱۱ - موسی پسر عیسی کسروی.[۱]
۱۲ - زادویه پسر شاهویه اصفهانی.
۱۳ - محمد پسر بهرام پسر مطیار اصفهانی.
۱۴ - بهرام پسر مردانشاه موبد شهر شاپور از شهرهای فارس.[۲]
۱۵ - عمر پسر فرخان.

این صورت جامع‌ترین صورتی است از مترجمان فارسی که از خلال مآخذ اسلامی به ما رسیده، ولی با وجود این شامل همه مترجمانی که به نقل آثار فارسی به عربی پرداخته‌اند نیست. زیرا به جز اینها نویسندگان و دانشمندان دیگری هم بوده‌اند که آثاری از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند و نام آنها در این صورت نیامده، شاید به علت آنکه ابن‌ندیم در این فهرست فقط نام کسانی را ذکر کرده که در این کار ممارست داشته و شهرت یافته بوده‌اند، و یا به سبب آنکه ابن‌ندیم از ترجمه‌های آنها آگاه نبوده و یا زمان آنها پس از وی بوده است.

---

۱. در الفهرست چاپ فلوگل به جای الکسروی «الکردی» چاپ شده است. و در چاپ تجدّد که مبتنی بر نسخه چستربیتی است «الکردی» آمده و هر دو چنانکه بعد در شرح حال همین کسروی خواهیم دید تحریف شده‌اند و صحیح همان است که در متن ذکر شد.

۲. در الفهرست به جای شاپور نیشابور ذکر شده و این هم اشتباه است.

پیش از آنکه به معرفی اشخاص این فهرست بپردازیم باید این توضیح را هم اضافه کنیم که همهٔ اشخاصی که در این فهرست نام آنها آمده از لحاظ کیفیّت ترجمه و نوع کتابها و نوشته‌هایی که به عربی ترجمه کرده‌اند در یک طبقه نیستند، بلکه هر فرد یا دسته‌ای از آنها به ترجمهٔ نوع خاصی از کتب و نوشته‌های ایرانی پرداخته و در آن معروف شده‌اند. اینوسترانزف که این صورت را مورد بررسی قرار داده اشخاص آن را از این لحاظ به چهار یا پنج طبقه تقسیم کرده است.[۱]

در طبقه اول کسی قرار دارد که کار او منحصر به ترجمه در یک یا دو رشته نبوده بلکه در هر رشته و هر زمینه‌ای از زمینه‌های فکری آن عصر، چه در آداب و چه در علوم، ترجمه‌هایی از فارسی به عربی از وی شناخته شده وی ابن‌مقفع است. که نام او در این صورت در سرلوحه مترجمان قرار داده شده.

طبقه دوم مترجمانی هستند که بیشتر به ترجمه آثاری در نجوم و ریاضی پرداخته‌اند و در غیر این رشته‌ها ترجمه‌ای از آنها شناخته نشده، و اینها کسانی هستند که نام آنها در این صورت بین ابن‌مقفع و احمد پسر یحیی پسر جابر بلاذری ذکر شده است.

طبقه سوم کسانی هستند که به ترجمه کتابهای ادبی از نوع داستانهای پهلوانی و ادبیات اخلاقی پرداخته‌اند و نمایندهٔ آنها در این صورت یکی بلاذری و دیگری جبلة پسر سالم است.

و طبقه چهارم مترجمانی هستند که از آنها ترجمه‌هایی جز در تاریخ و داستانهای تاریخی دیده نشده و آنها کسانی هستند که نام آنها بین جبلة پسر سالم و عمر پسر فرخان ذکر شده است.

و اما عمر فرخان با اینکه شهرت وی در نجوم و اهتمام وی به کتب نجومی بوده ولی به نظر اینوسترانزف ذکر وی در این صورت و در این محل نه به

---

۱. این بررسی را در صفحات ۸۶ ـ ۷۵ از کتاب Iranian Influence On Moslem Literature خواهید یافت.

سبب ترجمهٔ یک کتاب نجومی بلکه به علت ترجمه کتابی است در نوع دیگری از معارف عصر که بعداً دربارهٔ آن گفت‌وگو خواهیم کرد.

ابن‌المقفع و ترجمه‌هایش

ابن‌مقفع که ابن‌الندیم وی را در سرلوحه این صورت قرار داده، و در واقع شایسته چنین مقامی هم هست، در ادبیات عربی و اسلامی شهرتی به سزا دارد. شهرت وی نه تنها به سبب فصاحت و بلاغت وی در زبان عربی است، بلکه هم بر اثر سخندانی و نویسندگی او و هم بدان جهت است که قدیمترین کتبی که به زبان عربی تدوین شده و در تمام دوره‌های تاریخی ادبیات عرب از آثار ادبی نفیس این زبان به شمار می‌رفته و هنوز هم پس از گذشتن سیزده قرن برای نوآموزان زبان عربی از کتابهای درسی و اساسی شمرده می‌شوند، یعنی کتاب **کلیله و دمنه**، و **الاداب الکبیر**، و **الادب الصغیر** از آثاری هستند که وی از زبان فارسی برگردانده و به این خوبی و آراستگی به زبان عربی درآورده، و به همین سبب در تمام دوره‌ها نام وی زبانزد اهل علم و فضل و همه ادیبان و ادب آموزان بوده است.

آنچه در شرح‌حال وی معروف است این است که نام فارسی وی روزبه و نام عربی او عبدالله و کنیه‌اش پیش از آنکه اسلام آورد ابوعمرو و پس از اسلام ابومحمد بوده. و پدرش را دادویه[1] یا دادگشسب نوشته‌اند. نام مبارک که در زمان ولایت حجاج بر عراق (بین ۷۵ و ۹۵ هجری) کارگزار خراج فارس بوده و شهرت مقفع هم یادگار همین کارگزاری است، ظاهراً نامی بوده است که عربها دادویه یا شاید هم پدر او را به این نام می‌خوانده‌اند زیرا نوشته‌اند که حجاج در اثر اختلافی که در حساب او پنداشته او را آنقدر زده که دستش فلج یا متشنج شده.

---

۱. مسکویه نام ابن‌مقفع را داذبه و نام پدرش را داذجشنس نوشته است. (الحکمةالخالدة، ص ۲۹۳) و در تاج‌العروس در ماده قفع، در نام او بین روزبه و داذبه تردید شده ولی نام پدرش در آنجا هم داذجشنس است.

ابن‌مقفع از مردم گور (در عربی جور)[1] یکی از شهرهای فارس واقع در بیست فرسخی شیراز بوده است. و این شهر گور همان است که به نقل یاقوت[2] عضدالدوله دیلمی آن را فیروز آباد نامید. نوشته است که چون ناحیه گور شکارگاه عضدالدوله بود و هنگامی که به شکار می‌رفت مردم می‌گفتند «ملک به گور رفت» عضدالدوله این لفظ را خوش نداشت ازین رو نام آن را برگردانید. این شهر که در زمان ساسانیان شهری آباد و پرجمعیت بوده به هر دو نام خود در ادبیات عربی معروف است. جور که معرب گور است به واسطهٔ گلهای سرخ و خوش رنگش در زبان عربی معروف گردیده و هنوز هم در زبان عربی «الورد الجوری» وصف بهترین گل سرخ (رُز) است[3] که در فارسی سرخ آتشی خوانند. و نام فیروزآباد هم به علت آنکه صاحب قاموس (کتاب لغت معروف عربی) از مردم آنجا بوده و بیشتر با نسبت فیروزآبادی خوانده می‌شود در زبان عربی و فارسی معروف است.

ظاهراً نخستین کار دیوانی که ابن‌مقفع بدان اشتغال یافته کارگزاری کوره «بهقباد» بوده. و این در سال ۹۷ هجری و در هنگامی بوده است که سلیمان‌بن عبدالملک خلیفهٔ اموی یزیدبن ابومسلم والی عراق را معزول ساخت، و ولایت عراق را به یزیدبن مهلب و امر خراج را به عهدهٔ صالح فرزند عبدالرحمن سیستانی واگذارد[4]، و وی یعنی صالح ابن‌مقفع را از جانب خود به

---

۱. این کلمه در الفهرست چاپ فلوگل «حوزه با زاء نقطه‌دار و در چاپ تجدد «خوز» با خاء و زاء نقطه‌دار آمده و هر دو تحریف از کلمه «جور» معرب «گور» است.

۲. معجم‌البلدان در کلمهٔ جور.

۳. «و بین جور و شیراز عشرون فرسخا و الیها ینسب الورد الجوری، و هو اجود اصناف الورد، و هو الاحمر الصافی» از همان مصدر.

۴. فتوح‌البلدان، ص ۴۶۴ چاپ دوخویه و ص ۵۷۰ چاپ دکتر منجد. بنابراین روایت گفته ابن‌خلکان که ابن‌مقفع در زمان کشته شدنش ۳۶ ساله بوده مورد تردید قرار می‌گیرد. این صالح همان است که دیوان عراق را در زمان حجاج‌بن یوسف بر عراق از فارسی به عربی برگرداند. برای تفصیل این مطلب نگاه کنید به: «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی ...» از نویسندهٔ این

←

کارگزاری کوره «بهقباد» بگماشت.

بهقباد نام منطقه وسیعی بوده است که در غرب رود دجله قرار گرفته و از نهرهایی که از فرات جدا می‌شده آب می‌خورده است. این منطقه در تقسیمات دورهٔ ساسانی که در قرنهای نخستین اسلامی هم مورد عمل بوده به سه استان تقسیم می‌شده که هر سه نام بهقباد داشته‌اند: «بهقباد بالا و بهقباد میانه و بهقباد پائین»، و استان بهقباد پائین جنوبی‌ترین استانهای عراق بوده که مصب رود فرات به مردابهای جنوبی در آن قرار داشت.[1]

و می‌دانیم که ابن‌مقفع کار دبیری داودبن یزید را هم چندگاهی در عهده داشته، و این هم در هنگامی بوده که پدر داود یعنی یزیدبن عمربن هبیره از جانب آخرین خلیفه اموی مروان‌بن محمد حکومت عراق را داشته است. بنابراین تاریخ اشتغال ابن‌مقفع به دبیری داود بن یزید پس از سال ۱۲۷ هجری (یعنی آغاز حکومت یزید بر عراق) خواهد بود. پس از کشته شدن داودبن یزید در آغاز دولت عباسیان در سال ۱۳۲ هجری، ابن‌مقفع به خدمت عیسی‌بن علی و برادرش سلیمان‌بن علی درآمد. وی دبیر عیسی بر کرمان بود (عیسی در سال ۱۳۲ هجری به ولایت کرمان منصوب گردید) ابن‌مقفع به دست عیسی اسلام پذیرفت، و در تمام دوران زندگی از دوستان و طرفداران این خاندان بود تا حدی که دوستی وی را با آنها سبب هلاک وی شمرده و گفته‌اند که آن به سبب عبارات سخت و زننده‌ای بوده که وی به قصد استحکام امان نامه‌ای که از جانب منصور خلیفه عباسی برای عبدالله‌بن علی برادر همین عیسی نوشته بود، به‌کار برده بود و این کار منصور را خوش نیامد. و گفته‌اند همین امر سبب شد که به اشاره منصور سفیان‌بن معاویه که به جای عیسی‌بن علی به ولایت بصره منصوب شده بود در صدد قتل وی برآمد و چون او را به تهمت زندقه بکشت منصور این عمل را

← کتاب که در دفتر سوم و چهارم «مقالات و بررسیها» نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات ـ تهران ۱۳۴۹ چاپ شده است.

۱ . در گفتار چهارم از جلد سوم همین کتاب تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال که عنوان آن «استان‌های بهقباد» است اطلاعات بیشتری دربارهٔ این استان‌ها خواهید یافت.

نادیده گرفت و از سفیان بازخواست نکرد.[۱]

ابن‌مقفع به سبب اشتغال به کارهای دیوانی و مناصب دولتی و همچنین به علت هنر نویسندگی و بلاغتش از مردمان سرشناس و محترم زمان خود بود، از مال و ثروت بی‌بهره نبود و از زمرهٔ اعیان و اشراف به شمار می‌رفت و به دهش و بخشش و کمک به نیازمندان معروف بود. در کتاب انساب الاشراف بلاذری شرح حالی از او هست که مفصلترین و جامعترین شرح حالی است که از این نویسنده در مآخذ قدیم دیده می‌شود، ولی چون همه اجزاء کتاب انساب الاشراف بلاذری چاپ نشده و در دسترس قرار نگرفته این شرح حال هم از نظر بسیاری از نویسندگان و محققان که دربارهٔ ابن‌مقفع چیزی نوشته‌اند دور مانده و تاکنون از آن چنان‌که باید استفاده نشده است.[۲]

ابن‌مقفع از ادبای معروف عرب بود، شعر هم می‌گفت ولی کم می‌گفت. ابوتمام مقداری از اشعار او را در دیوان حماسه نقل کرده است. و گفته‌اند که ابن‌مقفع را با خلیل‌بن احمد عالم لغوی معروف، با واسطه عبادبن عبادالمحلبی، ملاقاتی دست داده و چند روز با وی همنشین بوده است. و از جمله اخباری که درباره او نقل کرده‌اند و معلوم نیست اصل تاریخی داشته باشد، ولی در کتب ادبی روایت شده و غالباً در وفاداری و دوستی بدان تمثل می‌جویند این حکایت است، که چون عبدالحمیدبن یحیی نویسنده معروف ایرانی و دبیر مروان‌بن حکم آخرین خلیفه اموی از دوستان یکدل ابن‌مقفع بود در روزهایی که عبدالحمید از جانب سپاهیان بنی‌عباس مورد تعقیب بود روزی به منزل ابن‌مقفع رفت، در این هنگام مأموران بنی‌عباس برای دستگیری و قتل وی به خانه ابن‌مقفع درآمدند، و نمی‌دانستند که کدام یک از آنها عبدالحمید است، چون عبدالحمید را نمی‌شناختند، هر یک از آن دو از بیم آنکه مبادا دوستش

---

۱. به شرح حال فشرده و جامعی از ابن‌مقفع به قلم استاد فقید تقی‌زاده در کتاب هزاره فردوسی ذیل ص ۳۱ چاپ شده، مراجعه شود.

۲. نسخه خطی «معهد المخطوطات العربیه»، ج ۱، ص ۶۳۵ - ۶۳۹.

گرفتار و هلاک شود خود را عبدالحمید معرفی کرد، و چون نزدیک بود که ابن‌مقفع گرفتار آید عبدالحمید آنها را واداشت تا بروند و نشانیهای شخصی را که در طلب وی هستند بپرسند، و آنها نیز چنین کردند و در نتیجه ابن‌مقفع را رها ساخته عبدالحمید راگرفته با خود بردند و سپس به قتل رسانیدند.

ابن‌مقفع کتب متعددی از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده. صورتی که ابن‌ندیم از ترجمه‌های او داده شامل هشت کتاب است بدین ترتیب:

۱ ـ کتاب *خدای نامه* در سیرت پادشاهان.[۱]

۲ ـ کتاب *آیین نامه* (در آیین).[۲]

۳ ـ کتاب *کلیله و دمنه*.[۳]

۴ ـ کتاب مزدک.[۴]

۵ ـ کتاب تاج در سیرت انوشروان.

---

۱. این کتاب چنانکه معروف است در دورهٔ خسرو انوشروان تدوین شده و پس از او تکمیل گردیده است، مشتمل بر داستانها و حوادث تاریخی ایران بوده از قدیمترین روزگار که دوره‌های داستانی و پهلوانی است تا دوره‌های تاریخی و پایان دورهٔ ساسانی.

۲. این کلمه که ما آن را در متن بین دو هلال قرار دادیم در نسخهٔ چاپ فلوگل به صورتی نامفهوم آمده که تحریف آن آشکار است. و تصحیحی که در متن شده از روی نسخه خطی چستربیتی است. ن. ک. چاپ تجدد، ص ۱۳۲.

۳. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ تحقیقات راجع به این کتاب و همچنین ترجمه‌هایی که از آن به عمل آمده رجوع کنید به تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمن، ترجمه عربی آن، ج ۳، ص ۹۳ و ما بعد چاپ مصر.

۴. این کلمه در بعضی نسخه‌ها «مردک» به راء بی‌نقطه و در بعضی از منابع «مروک» با راء و واو نقل شده. و از آنچه طبری در حوادث سال ۲۲۵ هجری در محاکمهٔ افشین نقل کرده چنین برمی‌آید که این کتاب از کتابهای ادبی و اخلاقی و از نوع کتاب کلیله و دمنه و امثال آن بوده است، و در آن عصر در نزد ادبا و اهل کتاب معروف و متداول بوده و ربطی با مزدک و تعلیمات مذهبی او نداشته. (طبری قسم ۳، ج ۱۲، ص ۱۳۰۹، چاپ اروپا، افست خیاط، بیروت). این کتاب را ابان‌بن عبدالحمید لاحقی مانند کتاب کلیله و دمنه به عربی منظوم ساخته بود. در دائرةالمعارف «آریانا» ج ۱، ضمن کتابهایی که ابان‌بن عبدالحمید منظوم ساخته یکی هم کتاب «سندباد مزدک» یاد شده و برای ما معلوم نشد که افزودن کلمهٔ سندباد بر این کتاب از چه مأخذی است.

۶ ـ کتاب *الادب الصغیر*.

۷ ـ کتاب *الاداب الکبیر* معروف به «*ماقراحسیس*».[۱] (= *ماه خردگشسب*؟؟)

۸ ـ کتاب *الیتمیه* در رسائل.[۲]

از این هشت کتاب، کتاب *خدای نامه* در *هزارهٔ فردوسی* مورد مطالعه و تحقیق چند تن از محققان قرار گرفت که در مجموعه‌ای که به همین نام به وسیلهٔ

---

۱ . این کلمه نام فارسی کتاب بوده که البته دستخوش تحریف و تغییر شده و شناختن اصل آن دشوار است. ممکن است حدس زد که جزء اخیر این کلمه که به صورت حسیس نوشته شده در اصل «جشنس» بوده است. جشنس معرّب کلمهٔ گشنسب است که در عربی به این هیأت زیاد استعمال شده مانند آذرجشنس و ایزدجشنس و داذجشنس (نام پدر ابن‌مقفع به گفتهٔ مسکویه) و هر چند کلمه گشنسب چنانکه نوشته‌اند معنی ترکیبی آن در اصل صاحب اسب بزرگ (نیرومند) بوده ولی بعداً در اوصاف ترکیبی به معنی مطلق بزرگ و عظیم به کار رفته است و شاید بتوان حدس زد که کلمهٔ «الکبیر» هم در نام عربی این کتاب برگردانی از نام فارسی آن باشد. این مطلب را که کلمهٔ «حسیس» در چاپ فلوگل تحریف کلمهٔ «جشنس» باشد سابقاً به صورت حدس و احتمال در تحریر عربی این مقال ذکر کرده بودم «الدراسات الادبیه» سال هفتم، حاشیه ۲ از صفحه ۱۹۹، بیروت ۱۳۴۴. ولی پس از انتشار چاپ جدید الفهرست در ۱۳۵۰، یعنی چاپ تجدد که مبتنی بر نسخه خطی چستربیتی است معلوم شد که آن‌حدس صائب بوده زیرا در این چاپ این‌کلمه«جسنس»نوشته‌شده‌و صحیح هم همین است.

۲ . از این سه کتاب اخیر فقط دو کتاب آن در دست است که به نام الادب الکبیر و الادب الصغیر چاپ شده و متداول است و گفته می‌شود که کتاب الیتمیه مفقود است ولی گاهی برخی از چاپ‌کنندگان آداب ابن‌مقفع یکی از این دو کتاب را به نام «الیتمیه» چاپ کرده‌اند. و در هر حال این سه کتاب هنوز احتیاج به بحث و تحقیق بیشتری دارد. و شکی نیست که کتاب الیتمیه در قرن چهارم هجری هم وجود داشته و هم معروف بوده است زیرا ابن‌ندیم علاوه بر اینکه آن را ضمن فهرست کتب ابن‌مقفع ذکر کرده در جای دیگر از کتاب خود (الفهرست ص ۱۲۶) آن را از پنج کتابی شمرده است که در خوبی آنها اتفاق نظر بوده است. آن چهار کتاب دیگر: کتاب عهد اردشیر و کتاب کلیله و دمنه و نامهٔ عمارةبن حمزة الماهانیة و نامهٔ حسن به احمدبن یوسف کاتب است.

بروکلمن این سه کتاب اخیر یعنی کتاب الادب الصغیر و کتاب الادب الکبیر و کتاب الیتیمه را از مصنفات ابن‌مقفع شمرده است. و اینها را پس از فهرست ترجمه‌های او ذکر کرده؛ و با وجود تصریح ابن‌ندیم و ذکر وی این کتابها را در فهرست ترجمه‌های ابن‌مقفع، و با وجود اینکه همه چیز در این کتابها دلالت بر ترجمه بودن آنها می‌کند، علتی برای این امر نیافتم.

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافت مندرج است. دربارهٔ دو کتاب دیگر یعنی کتاب *آیین‌نامه* و کتاب *تاج* هم نویسنده این سطور پیش از این‌ها مطالبی نوشته بود که به صورت مقالاتی در فصلنامه «*الدراسات الادبیه*» سال اول (۱۳۳۸) مقاله «*آیین‌نامه‌های پهلوی*» و سال سوّم شماره سوم (۱۳۴۰) «*کتاب التاج فی سیره انوشروان*» بخش اوّل و سال سوّم شماره چهارم «*کتاب التاج فی سیره انوشروان*» بخش دوم به چاپ رسیده... و همچنین در کتابی به نام «*کتب التاج و الآیین*» که به عربی در دانشگاه لبنان منتشر شده به چاپ رسیده است که خلاصه آن‌ها در این‌جا پس از شرح‌حال ابن‌مقفع نقل می‌شود.

غیر از این کتابها ابن‌مقفع کتابهای دیگری هم از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده بود که در این صورت ذکری از آنها نرفته و نام یا اثر آنها از مآخذ دیگر تاریخی به دست می‌آید.

یکی از آنها کتابی است که مسعودی دوبار در *مروج‌الذهب* از آن یاد کرده. نام اصلی این کتاب در مروج‌الذهب به صورتی تحریف شده که تصحیح آن دشوار است.[1] ظاهراً نام آن *سکیسران* بوده. مسعودی در یک مورد اسم مترجم

---

۱ . نام این کتاب در نسخه‌های مروج‌الذهب به صورتهای مختلف و تحریف شده آمده است مانند «کتاب البنکش و کتاب النسکین». به نظر بلوشه از خاورشناسان معروف همهٔ این شکلهای مختلف تحریف شدهٔ کلمهٔ «بندهش» می‌باشد؛ و مرحوم عباس اقبال نیز نظر وی را بدین علت تأیید نموده که آنچه را مسعودی در وصف این کتاب گفته منطبق با کتاب «البندهش» می‌شود، و آنچه هم که در تاریخ سیستان آمده، که قسمت عمدهٔ آن بین سالهای ۴۰۰ و ۴۹۳ هجری تألیف شده است و نام این کتاب در آنجا به صورت «کتاب بی‌دهشتی گرکان» وارد شده، نیز به عقیده آن مرحوم موید این نظر است، زیرا این کلمه را هم نقل کرده، و شاید خود مؤلف تاریخ سیستان ترجمهٔ عربی کتاب بندهش را در اختیار داشته یا خبر چنین ترجمه‌ای را در کتاب دیگری دیده است. (رجوع کنید به شرح حال عبدالله‌بن مقفع تألیف عباس اقبال آشتیانی، برلن ۱۳۰۶ شمسی = ۱۹۲۷ میلادی، ص ۵۹). و نظر بروکلمن آن است که این کتابی که مسعودی در اینجا ذکر کرده همان کتاب خدایٔنامه است که ترجمه عربی آن به نام «سیرملوک العجم» معروف شده است. یا اینکه «بنکش» و «سکیسران» عنوان دو فصل از آن کتاب بوده است. (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این کتاب رجوع کنید به فرهنگ ایرانی و تأثیر ←

این کتاب را که ابن‌مقفع بوده ذکر کرده و آن در جایی است که داستان افراسیاب و جنگهای ایران و ترک را شرح داده و گوید:

«... همه اینها در کتابی که به نام «سکیسران» خوانده می‌شود و ابن‌مقفع آن را از فارسی به عربی ترجمه کرده به طور مشروح موجود می‌باشد ...».[1]

ولی در جای دیگر تنها به ذکر نام این کتاب اکتفا کرده و از گفته او چنین معلوم می‌شود که این کتاب در روزگار وی معروف بوده است.[2]

دیگر از کتابهایی که ابن‌مقفع ترجمه کرده «*نامهٔ تنسر*» است و آن نامه‌ای بوده که *تنسر موبدان موبد* دوران *اردشیر بابکان* بنیادگذار دولت ساسانی به سپهبد طبرستان نوشته. از این نامه یک نسخه فارسی در تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار موجود است که از روی ترجمه عربی ابن‌مقفع به فارسی برگردانده شده. ولی تاکنون اثری از اصل ترجمه ابن‌مقفع به دست نیامده است. و این ترجمه فارسی کار *بهاءالدین محمدبن حسن‌بن اسفندیار* مؤلف *تاریخ طبرستان* است، و تاریخ آن به اوائل سده هفتم هجری می‌رسد یا به طور دقیق‌تر بین سالهای ۶۰۶ ـ ۶۱۳.[3]

و بنابر آنچه *ابن‌ابی اصیبعه* در کتاب *طبقات الاطباء*[4] ذکر کرده ابن‌مقفع از جمله کتب *ارسطا طالیس* کتاب *قاطیغوریاس* «*مقولات عشر*» و کتاب *باری ارمیناس* «*عبارت*» و کتاب *انولوطیقا* «*تجزیه و تحلیل*» را به عربی ترجمه کرده و همچنین

← آن در تمدن اسلام و عرب، تألیف نویسندهٔ این کتاب، چاپ تهران سال ۱۳۲۳، ص ۱۴۴ و ۱۴۵) چاپ سوم، انتشارات توس، تهران. ولی در هر حال تا وقتی دلایل بهتر و اطلاعات بیشتری دربارهٔ این کتاب به دست نیامده این نظرها از حدود حدس و احتمال خارج نمی‌تواند بود. بروکلمن از مارکوارت در (Z. O. M. G) نقل کرده است که «البنکش» معرّب «الپیکار» (پیکار = جنگ) بوده است.

۱ . مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۱۱۸.

۲ . مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۱۲۰.

۳ . متن فارسی این کتاب را آقای مجتبی مینوی در سال ۱۳۱۱ هجری شمسی در تهران به چاپ رسانده‌اند و از روی همین متن فارسی این کتاب بار دوم در سال ۱۹۵۲ میلادی به وسیلهٔ آقایان دکتر یحیی الخشاب و سید صادق نشات از فارسی به عربی ترجمه شده و با عنوان «کتاب تنسراقدم نص عن النظم الفارسیة قبل الاسلام» در قاهره به چاپ رسیده است.

۴ . طبقات‌الاطباء، ج ۱، ص ۳۰۸.

کتاب معروف به *ایساغوجی* «*مقدمه علم و منطق*» تألیف *فرفوریوس صوری* را نیز او به عربی برگردانده است.

و قاضی *صاعد اندلُسی*[۱] و *ابن‌ندیم*[۲] هم *ابن‌مقفع* را از جمله کسانی شمرده‌اند که دو کتاب *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* تألیف *ارسطو* را مختصر کرده‌اند و او را در *طبقه الکندی* و *اسحق بن حنین* و *احمدبن طیب* آورده‌اند.

ابن‌مقفع اختصار این دو کتاب و همچنین کتابهای یونانی دیگری که ترجمه آنها را به وی نسبت داده‌اند از زبان فارسی به عربی برگردانده نه از زبان یونانی. زیرا وی با زبان یونانی آشنایی نداشته و در هیچ‌یک از منابع قدیم هم ذکری از این مطلب نشده، و گفته ابن‌ندیم هم در الفهرست که گوید: «ایرانیان در قدیم تعدادی کتاب در منطق و طب به زبان فارسی برگردانده بودند که بعدها عبدالله ابن‌مقفع و دیگران آنها را به زبان عربی ترجمه کردند»[۳]، نیز این احتمال را تأیید می‌کند.

اقتباسی از کتاب مقولات عشر در کتاب *مفاتیح العلوم* خوارزمی (*ابوعبدالله محمدبن احمدبن یوسف الکاتب*) موجود است.[۴] و چنانکه مسعودی در مروج‌الذهب[۵]، به نقل از محمدبن علی عبدی ذکر کرده ابن‌مقفع برخی از کتب *مانی* و *ابن‌دیصان* و *مرقیون* را نیز به عربی ترجمه کرده بوده است.[۶]

---

۱. طبقات‌الامم، ص ۴۹.
۲. الفهرست، ص ۲۴۸.
۳. الفهرست، ص ۲۴۲.
۴. تقی‌زاده، هزاره فردوسی، ذیل ص ۳۲.
۵. مروج‌الذهب، ج ۸، ص ۱۶۴.
۶. دربارهٔ مانی و دین او تحقیقی عالمانه از استاد فقید تقی‌زاده به زبان فارسی موجود است که در سال ۱۳۳۵ به انضمام متون عربی و فارسی دربارهٔ مانی و مانویت فراهم آورده آقای احمد افشار شیرازی از طرف انجمن ایران‌شناسی در تهران در چاپخانه مجلس به چاپ رسیده و منتشر شده است. مقاله تقی‌زاده به عربی هم ترجمه شده و در مجله «الدراسات الادبیة» ج ۴، ص ۱۹۶ ـ ۲۸۴ به چاپ رسیده. ابن دیصان یکی از فیلسوفان قدیم بوده که در بین سالهای ۱۵۴ ـ ۲۲۲ میلادی در ایران و بین‌النهرین می‌زیسته، و آراء و عقاید وی مخالف با عقاید حکیم دیگری به نام مرقیون "Marcion" بود. این دو هر یک پیشوای طریقت مختلفی در دین ←

خاندان نوبختی

خاندان نوبختی که ابن‌ندیم بیشتر آنها را از مترجمان زبان مترجمان زبان فارسی به عربی خوانده است به نوبخت منجم و دانشمند معروف علم فلک در قرن دوم هجری منسوب می‌گردند. نوبخت از جمله منجمانی بود که در عصر منصور شهرتی بسزا داشت و در سال ۱۴۴ هجری[1] در تعیین محل و ترسیم نقشه شهر بغداد شرکت نمود. این نام در کتب عربی به صورت «نوبخت» و «نیبخت» هر دو آمده همچنان که کلمه «نورز» هم به هر دو صورت «نوروز» و «نیروز» آمده است.

خاندان نوبختی خود را از دودمان گیو پسر گودرز، پهلوان معروف ایرانی که نام و داستانهای وی در شاهنامه ذکر شده است می‌دانسته‌اند. بحتری شاعر معروف عرب نسبت آنها را در دو قصیده که در ستایش دو تن از افراد این خاندان سروده است به همین گونه ذکر کرده. دو بیت زیر از قصیده‌ای است که در ستایش *ابوالفضل* یعقوب‌بن *ابی* یعقوب *اسحق* نوبختی گفته:

تمضی صریمته و توقظ رأیه عزمات جودرز و سورة بیب.

شرف تتابع کابراً عن کابر کالرمح انبوباً علی انبوب

در مصرع دوم از بیت اول جودرز معرب گودرز و بیب معرّب گیو است.

منصور خلیفه عباسی اهتمامی فراوان به علم نجوم و علم احکام نجوم داشت، بلکه چنانکه مسعودی گفته است وی نخستین خلیفه‌ای بود که منجمان را به خود نزدیک ساخت، و نخستین خلیفه‌ای بود که کتابهایی از زبانهای دیگر برای وی به زبان عربی ترجمه شد.[2] و به سبب همین اهتمام وی نوبخت را به بغداد خواند و او را به خدمت خود درآورد، و از این تاریخ نوبخت و پس از او پسرش ابوسهل در زمره منجمان خاص منصور درآمدند. از کتابهای نجومی که

← مسیحی شدند، ولی هر دوی آنها به ثنویت ایمان داشتند. و عقاید آنها در موارد بسیار شبیه عقاید مانی بود و همین سبب شده که آنها را از پیشگامان دین مانی بشمارند.

۱ . رجوع شود به الآثار الباقیه ص ۲۷۰، و الاعلاق النفیسه نوشته ابن‌رسته ص ۲۴۱، و یعقوبی ص ۲۳۸، و تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۶۷ و ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۴۳۶.

۲ . مروج‌الذهب، ج ۴، ص ۲۴۱.

نوبخت از فارسی به عربی ترجمه کرده نام و نشانی در مصادر تاریخی نمی‌یابیم. حاج خلیفه در کشف الظنون کتابی به نام او یاد کرده که ممکن است از ترجمه‌های وی باشد.

خاندان نوبختی در طی مدتی طولانی نزدیک به سه قرن از اوایل قرن دوم تا اوایل قرن پنجم هجری در امور مختلف خلافت اسلامی چه از لحاظ ادارهٔ امور دیوانی یا در علوم و ادبیات و فرهنگ عربی و اسلامی شهرت و مقامی شایسته داشته‌اند، و اشتغالات علمی آنها هم منحصر به یک یا دو رشته نبوده بلکه در بسیاری از رشته‌های علمی و ادبی و دینی عصر افرادی از این خاندان سرشناس شده‌اند، خود نوبخت و پسرش ابوسهل و چند تن از فرزندان ابوسهل در علم نجوم شهرت یافتند و آنها بودند که برای نخستین بار علم نجوم را از راه کتابهایی که از زبان فارسی ترجمه کردند به زبان عربی درآوردند.

سه تن از افراد این خاندان نیز در ادبیات عرب به واسطه آنکه اشعار سه تن از شعرای نامی عرب: ابونواس (۱۴۱ - ۱۹۹) و بحتری (۲۰۶ - ۲۸۳) و ابن‌رومی (۲۱۲ - ۲۸۳) را جمع و تدوین کرده بودند شهرت یافتند. و عده‌ای از این خاندان نیز در علوم دینی تبحر یافتند.

و چند تن از آنها هم از علما و متکلمان بزرگ شیعه گشتند. و اثر زیادی در تحکیم مبانی این مذهب بر اساس قواعد کلامی داشتند که از آن جمله‌اند ابومحمد حسن‌بن موسی نوبختی (درگذشته در سال ۳۰۰ یا ۳۰۱) مؤلف کتاب فرق الشیعه و کتاب الاراء و الدیانات. وی نخستین کسی است که کتابی در ملل و نحل تألیف کرد. و دیگر شیخ ابواسحق نوبختی مؤلف کتاب الیاقوت فی علم الکلام است که در آن مباحث علم کلام بر اساس مذهب شیعه تقریر شده است. و این کتاب را در نزد علمای شیعه قدر و منزلتی فراوان است و چندین بار شرح و تفسیر شده است.

و چند تن از افراد این خاندان نیز به کار نویسندگی و دبیری دیوان خلفا و کارگزاران ایشان شهرت یافته‌اند، که از آن جمله ابواسحق پسر ابوسهل نوبختی

(درگذشته در سال ۳۲۳) و پسر وی ابوالفضل یعقوب، و ابوطالب نوبختی، و ابوالحسین علی بن عباس (۲۴۴ - ۳۲۴) و پسرش ابوعبدالله الحسین (درگذشته در سال ۳۲۶).

و شهرت گروهی از این خاندان هم به سبب آن است که به جمع و تدوین اخبار شیعه امامیه پرداختند. و یکی از افراد این خاندان که در نزد شیعه امامیه بسیار معروف است ابوالقاسم حسین‌بن روح نوبختی است که سومین نائب خاص امام غائب بوده است.[1]

از آثاری که افراد این خاندان از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند چیزی به ما نرسیده و حتی نام آنها را هم نمی‌دانیم، با این‌که بنا به گفتهٔ ابن‌ندیم بیشتر افراد این خاندان را ترجمه‌هایی از زبان فارسی به عربی بوده است. شاید ابوسهل پسر نوبخت تنها کسی باشد که از خلال بعضی مؤلفات وی بتوان به نام بعضی از آثار ایرانی راه یافت. این ابوسهل در دوره منصور خلیفه عباسی می‌زیست و عصر هارون‌الرشید را هم درک کرد، و از کسانی بود که به بیت‌الحکمه یا خزانة‌الحکمه که در بغداد برای جمع‌آوری و نگاهداری کتب تأسیس شده بود رفت و آمد داشت.

نوشته‌اند[2] که وقتی ابوسهل بر خلیفه منصور وارد شد خود را چنین معرفی کرد: «خرشاذماه طیماذا اماذریاد خسروا بهمشاذ»[3] خلیفه که این نام را بسیار طولانی و دشوار یافت برای سهولت او را ابوسهل نامید. از نامی که ابوسهل برای خود ذکر کرده چنین معلوم می‌شود که وی تا آن هنگام هنوز اسلام نیاورده بوده و نام اسلامی نداشته است. از اسلام پدرش نوبخت نیز چیزی نمی‌دانیم و

---

۱. استاد مرحوم عباس اقبال شرح حال و آثار و خدمات این خاندان را در کتاب پربار خود «خاندان نوبختی» آورده است این کتاب در سال ۱۳۱۱ خورشیدی در تهران در چاپخانه مجلس به چاپ رسیده است.

۲. ابن ابی‌اصیبعه، ج ۱، ص ۱۵۲. و قفطی ص ۴۰۹ و تاریخ مختصرالدول، ص ۲۲۴.

۳. این نامها در تحریر عربی غالباً دچار تحریف و تعریب شده‌اند و یافتن صورت صحیح آنها احتیاج به تحقیق دارد.

برای او هم نام اسلامی نمی‌شناسیم و ظاهراً نوبخت هم همچنان به دین زردشتی خود باقی مانده بوده است.

از آنچه یاقوت در *معجم‌البلدان* ذکر کرده چنین برمی‌آید که ابوسهل هم جزءِ منجمانی بوده است که در تعیین محل بغداد و ترسیم نقشه آن شرکت داشته است. وی به نقل از ابوسهل گوید: «منصور هنگامی که قصد بنای بغداد را داشت مرا به گرفتن طالع امر فرمود، و من چون طالع گرفتم طالع در آفتاب و آفتاب در برج قوس بود و من وی را به این امر که به موجب احکام نجوم بر طول بقای این شهر و کثرت آبادی آن و احتیاج مردم سایر اماکن بدین شهر دلالت دارد، و همچنین به خواص دیگر آن، آگاه کردم».[1]

ابوسهل در تمام دوران زندگی منصور در خدمت وی ماند و از خواص ندیمان وی گردید، و در آخرین سفر حج منصور در سال ۱۵۸ که منصور در آن سفر وفات یافت نیز همراه او بود.

وی کتابهای متعددی در علم نجوم و علم احکام نجوم تألیف کرد، و ابن‌ندیم در فهرستی که از کتابهای وی ذکر کرده هشت کتاب را بدین شرح نام برده است:

۱ ـ کتاب *النهمطان (یا الیهبطان)* در موالید.[2]

۲ ـ کتاب *الفأل النجومی*.[3]

۳ ـ کتاب *الموالید مفرد (و هو غیر کتاب الیهبطان)*.

۴ ـ کتاب *تحویل سنی الموالید*.

---

۱. معجم‌البلدان، ج ۱، ص ۶۸۴ و ۶۸۵.

۲. ابن‌ندیم در آغاز فن اول از مقاله هفتم از کتاب الفهرست مشتمل بر اخبار فلاسفه و علوم‌باستانی (الاوائل؟) و کتابهایی که در این باره تصنیف کرده‌اند مطالبی از کتاب النهمطان ابوسهل‌بن نوبخت در چند صفحه نقل کرده که از آن به خوبی معلوم می‌شود که مقدمه کتابی نجومی و مربوط به ایران قبل از اسلام بوده. ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹ چاپ فلوگل.

۳. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این کتاب رجوع شود به کتاب نگارنده «الترجمه و النقل عن الفارسیة فی‌القرون‌الاسلامیةالاولی»، چاپ بیروت، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران، ج ۱، ص ۲۰۳.

۵ ـ کتاب *المدخل*.

٦ ـ کتاب *التشبیه و التمثیل*.

۷ ـ کتاب *المنتحل من اقاویل المنجمین فی الاخبار و المسائل و الموالید* و غیرها[1].

از اینکه ابن‌ندیم پس از ذکر کتابهای ابوسهل گوید که اعتماد وی در علمش بر کتب ایرانیان است و چنانکه گذشت بیشتر خاندان نوبختی را هم از مترجمین فارسی دانسته چنین برمی‌آید که این کتابها که به نام ابوسهل ذکر شده یا به شکل ترجمه یا به صورت اقتباس از مآخذ ایرانی گرفته شده‌اند. و آنچه این نظر را تأیید می‌کند آن است که در برخی از این کتابها نام فارسی کتاب هم (هر چند تحریف شده) با ترجمه عربی آن با هم یاد شده است.

کلمه‌ای که در این صورت در نام نخستین کتاب به شکل النهمطان یا الیهبطان آمده به احتمال قوی تحریفی از نام فارسی همین کتاب است که به سبب تعریب و تغییر زیاد پی بردن به اصل آن دشوار گردیده و شاید بتوان بدون تردید گفت که این اسم کلمه‌ای بوده است هم معنی کلمهٔ عربی موالید که ابن‌الندیم آن را در تفسیرالیهبطان ذکر کرده است.[2]

نام ابن‌ابوسهل در الفهرست فضل‌بن ابی سهل ذکر شده و قفطی نیز وی را به همین اسم فضل‌بن ابی‌سهل یاد کرده فضل اسم پسر ابوسهل است و مرحوم *عباس اقبال* را عقیده بر آن است که آنچه باعث اشتباه ابن‌ندیم و قفطی شده و نام پسر را به جای پدر ذکر کرده‌اند این است که ابوسهل اسم عربی اسلامی نداشته و فقط با کنیهٔ ابوسهل که منصور وی را بدان نامیده بود معروف بوده. **ابوالعباس نجاشی** در کتاب خود که به نام «*رجال نجاشی*» معروف شده وی را با تردید به نام *طیمارث* ذکر کرده است. این کلمه بدون شک تحریفی است از قسمتی از نام فارسی او که قبلاً ذکر شد.[3]

---

۱ ـ این صورت را در کتاب الفهرست، ص ۲۷۴ و نیز در قفطی، ص ۲۵۵ خواهید یافت.

۲ ـ مرحوم عباس اقبال احتمال داده که این کلمه «الیهبطان» و الف و نون آخر آن علامت جمع فارسی باشد.

۳ ـ عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۱ ـ ۱۴.

پسر این ابوسهل که به نام فضل خوانده می‌شد و دیدیم که ابن‌ندیم و قفطی نام او را اشتباهاً به جای نام پدرش گذاشته‌اند نیز از جمله منجمین معروف دورهٔ هارون‌الرشید و مأمون[1] به شمار می‌رفته و او را نیز کتابهایی در علم نجوم بوده است.

حسن‌بن سهل که او هم از منجمان معروف بوده و کتابی به نام «*الانواء*»[2] تألیف کرده بود از نواده‌های همین ابوسهل است.

چنین به نظر می‌رسد که آنچه باعث شده است ابن‌ندیم اکثر افراد خاندان نوبختی را از مترجمان فارسی قلمداد کند، بیشتر ترجمه آثار نجومی و فلکی فارسی بوده است. زیرا چنانکه دیدیم خاندان نوبختی نخستین بار در دربار خلفا و در عالم اسلامی به عنوان منجم و مؤلفین کتب نجومی شناخته شده‌اند، و همانها بوده‌اند که برای نخستین بار علم نجوم را به زبان عربی درآورده‌اند، و چنانکه دیدیم سرچشمه اطلاعات نجومی ایشان نیز کتب فارسی و نجوم ایرانی بوده است، زیرا آشنایی اعراب و مسلمانان با علم نجوم و هیأت یونانی بعد از این تاریخ صورت گرفت. به همین جهت کتبی را که در علم نجوم به وسیلهٔ نوبختی‌ها به عربی تألیف شده همانطور که گفتیم باید یا ترجمه و یا اقتباسی از کتابهای فارسی دانست و یا مبتنی بر آثار نجومی ایرانی. و علت این هم که ابن‌ندیم آل‌نوبخت را در فهرست مترجمان فارسی و در سرلوحه نام مترجمانی قرار داده است که کار آنها ترجمه کتب نجومی و فلکی بوده است نیز همین است.

موسی و یوسف دو فرزند خالد

از *موسی* و *یوسف* دو فرزند *خالد* که به گفتهٔ ابن‌ندیم در خدمت *داودبن عبدالله‌بن حمیدبن قحطبه*[3] بوده‌اند نه از خودشان و نه از کتابهایی که به عربی عربی ترجمه کرده‌اند اطلاع زیادی نداریم. از این

---

۱. طبقات الامم، ص ۶۰.
۲. الفهرست، ص ۲۷۵.
۳. حمیدبن قحطبه یکی از سرداران عباسیان در جنگ با امویان بوده است.

که ابن‌ندیم نام آن دو را در ضمن مترجمانی ذکر کرده است که به ترجمه کتب نجومی شهرت داشته‌اند شاید بتوان حدس زد که این دو پسران *خالدبن عبدالملک مروروذی*[1] از بزرگترین علمای رصد و نجوم در عصر مأمون باشند. این خالد به سبب کارهای علمی بزرگی که انجام داد شهرت یافته بود. وی در سالهای ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۷ هجری به فرمان مأمون به رصد کواکب پرداخت و برای نخستین بار از روی مسافت نصف‌النهار به تعیین مسافت دایره زمین پرداخت، و در نتیجه استخراج وی مسافت هر درجه نصف‌النهار ۶۵ میل و دو سوم میل تعیین گردید.[2] ولی از این‌که ابن‌ندیم نام خالد را در این فهرست بدون هیچ توصیف و تعریفی ذکر کرده چنین برمی‌آید که وی شخصیتی معروف و مستغنی از تعریف و توصیف دیگری بوده است.

خالد دیگری را که به این درجه از شهرت باشد جز *خالدبن برمک* وزیر سفاح نخستین خلیفهٔ عباسی نمی‌شناسیم. شهرت خالد در تاریخ نه تنها به سبب وزارت سفاح بود بلکه همچنین به واسطه پسران و نوادگانش بود که در تاریخ به نام برمکیان معروف شدند، و در تحکیم مبانی خلافت عباسیان اثر بسیار نافذ و عمیقی داشتند، به طوری که تاریخ دورهٔ اول عصر عباسی را نمی‌توان به هیچ وجه از تاریخ برمکیان چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ ادبی و علمی جدا نمود. همچنان که نمی توان کار ناجوانمردانه هارون خلیفه عباسی را در براندازی این خاندان فراموش کرد.

سبب دیگری که باعث شهرت خالد برمکی به خصوص در کتب ادبی عرب شده این است که چون وی مانند بیشتر افراد این خاندان مردی باکرم و گشاده‌دست بود، و شهرت کرم و بخششهای وی باعث گردیده بود که از اطراف و اکناف شعرا و ارباب علم و فضل به او روی بیاورند، و تا آن زمان معمول بود

---

۱. مرو روذ یا مروالروذ، شهری است در خراسان.

۲. رجوع کنید به کتاب التفهیم بیرونی (نسخهٔ فارسی) طهران ۱۳۱۸ شمسی ذیل ص ۱۶۰ و ۱۶۳ به تصحیح استاد جلال همایی.

که چنین افرادی را «سائل» می‌خواندند، خالد دستور داد که از آن پس از به‌کار بردن این کلمه که منافی با حیثیت و شرافت اهل علم بود خودداری کنند و آنان را «زائر» ـ یعنی دیدارکننده یا میهمان ـ بخوانند. و نوشته‌اند اثر نیکی که این عمل در نفوس ارباب حاجت کرد بیش از اثری بود که کرم و انعام وی در آنها می‌داشت. و همین معنی را یکی از شعرا به نام ابن حبیبات کوفی در چند بیت زیر منظوم ساخت که در کتب ادب روایت شده است:

حذا خالد من مجده حذ و برمک	فمجدله مستطرف واصیل
وکان اولوالحاجات یدعون قبله	بلفظ علی الاعدام فیه دلیل
فسما هم «الزوار» ستراعلیهم	ولکن من فعل الکرام جمیل

که خلاصهٔ معنی او این است که خالد در بزرگواری به آیین برمک رفته و این بزرگواری هم در خود او و هم در تبار او است. پیش از او حاجت‌مندان را با نامی می‌خواندند که دلالت بر فقر و تنگدستی آن‌ها می‌کرد ولی او دستور داد که برای حفظ آبرویشان آن‌ها را مهمان بخوانند و این عمل از بزرگان زیبنده است.

خالد در سال ۱۶۳ هجری پس از آنکه هارون از یک سفر جنگی به بغداد مراجعت نمود درگذشت، و از قدر و منزلت وی در دستگاه خلافت چنین نوشته‌اند که چون وفات یافت مهدی پسر هارون برای وی کفن فرستاد و هارون خود بر وی نمازگزارد، و این هر دو را نشانه تجلیلی دانسته‌اند که از او شده است.

درکتاب تاریخ *تجارب السلف* از جمله فرزندان خالد نام موسی ذکر شده ولی نام یوسف در ضمن‌اولاد وی نیامده.

چنانکه گذشت تاکنون اثری ازکتب یا رساله‌ای که این دو تن یعنی موسی و یوسف از فارسی به عربی ترجمه کرده‌باشند و حتی نام آنها هم به ما نرسیده است.

حسن پسر سهل

دیگر از مترجمان *حسن پسر سهل پسر عبدالله سرخسی* است که مأمون پس از قتل برادرش فضل او را به وزارت برگزید، و سپس دختر او پوران را به زنی گرفت، و شکوه و

تجمل جشن عروسی او به اندازه‌ای چشم‌گیر و خیره کننده بود که در کتب تاریخ و ادب عربی با اوصافی مبالغه‌آمیز یاد شده و نوشته‌اند که در هیچ عصر و دوره‌ای در تاریخ نظیر آن جشنها دیده نشده است.

حسن در وزارت مأمون همچنان باقی بود تا بیمار گردید و از وزارت کناره گرفت. بیماری وی به سبب رنج و اندوهی بود که از قتل برادرش فضل بر وی عارض گشته بود. چنانکه نوشته‌اند وی در سال ۲۰۳ از وزارت کناره گرفته است و به روایت طبری در سال ۲۳۵ درگذشت.[۱]

حسن در عصر مأمون هنوز نواسلام بود. *ابن‌خلکان* در شرح حال برادرش فضل، درباره حسن نوشته است که وی در سال ۱۹۰ هجری به دست مأمون اسلام آورد، و بعضی گفته‌اند که پدرش سهل به دست مهدی اسلام آورده بود، و به هر حال اسلام این خاندان و انتقال ایشان از دیانت زردشتی قدیم خود به دین جدید از حدود نیمه دوم قرن دوم هجری تجاوز نمی‌کند.

ابن‌ندیم کتابی از ترجمه‌های او را ذکر نکرده ولی از اینکه او را در ردیف مترجمین کتب نجومی قرار داده چنین برمی‌آید که وی نیز مانند برادرش فضل از منجمان و از آشنایان به علم احکام نجوم بوده است.

فضل برادر وی از منجمان بسیار معروف بوده بلکه به گفتهٔ ابن‌خلکان، وی ماهرترین منجمین عصر خود در علم احکام نجوم بوده، و در احکام خود بیش از همه صائب بوده است. و هم او بود که باعث گردید تا مأمون به علم نجوم و عمل به احکام نجوم راغب گردید.[۲]

گفتیم که از حسن پسر سهل ترجمه‌ای در علم نجوم به ما نرسیده ولی از این شخص ترجمه کتاب دیگری از زبان فارسی در دست است که به وسیلهٔ

---

۱. طبری، قسمت سوم، ص ۱۴۰۶.

۲. وفیات الاعیان چاپ مصر، ۱۹۴۸، ج ۳، ص ۲۰۹. و در کتاب مشاکلةالناس لزمانهم دربارهٔ مأمون چنین آمده: «در آغاز خلافت وی فضل در وی نفوذ فراوان داشت و در عمل به نجوم و نظر در آن رغبت نشان می‌داد، و در این کار از نظریه پادشاهان ایران پیروی می‌نمود، و به قرائت کتب قدیم میل فراوان داشت.» چاپ دارالکتاب الجدید، بیروت ۱۹۶۳، ص ۲۸ ـ ۲۷.

مسکویه روایت شده و اخیراً نیز به چاپ رسیده. و آن کتابی است که در فارسی به نام «*جاودان خرد*» معروف بوده و در عربی هم به همین نام خوانده شده، و اخیراً مصحح و ناشر آن این نام فارسی را به «*الحکمةالخالدة*» ترجمه نموده است.

در مقدمه این کتاب که ابن‌مسکویه آن را روایت کرده عبارتی است که ترجمه فارسی آن چنین است:

«کتاب جاودان خرد مشتمل بر حکمت ایرانیان و هند و عرب و روم که آن را هوشنگ شاه همچون وصیت به جانشین خود بر جای گذاشت و آن را *گنجور* پسر *اسفندیار* وزیر پادشاه *ایرانشهر* از زبان قدیم به زبان فارسی برگرداند و حسن‌بن سهل برادر فضل‌بن سهل ذوالریاستین آن را به عربی ترجمه کرد و احمدبن محمد مسکویه آن را تمام نمود.[۱]

علی پسر زیاد تمیمی

ابوالحسن علی‌بن زیاد تمیمی نیز در علم نجوم از عالمان به نام و از مترجمان کتب فارسی در این فن بوده است. یکی از کتابهایی که در این علم از فارسی ترجمه کرده و خبر آن به ما رسیده کتاب زیج بزرگ بوده است که به نامهای «زیج شاه» و «زیج شهریار» خوانده شده[۲]، و زیج رسمی ایران در دوره ساسانی و مصدر احکام و اصول گاه شماری ایرانی بوده است. این کتاب مهمترین کتابی بوده که دربارهٔ علم نجوم و گاه‌شماری از زبان فارسی به عربی ترجمه شده و در قرنهای نخستین اسلامی و تا مدتی پس از آن مرجع و مستند علمای اسلامی بوده است. در توصیف این زیج ابن‌ندیم شرح نسبتاً مفصلی از کتاب اختلاف الزیجات تألیف *ابومعشر فلکی* دانشمند معروف علم نجوم و فلک نقل کرده است که دلالت بر اهمیت و منزلت این کتاب در نزد علمای فلک و به خصوص در نظر *ابومعشر* دارد.

---

۱. الحکمه‌الخالده (جاودان خرد) تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه النهضه، مصر ۱۹۵۲، ص ۳، پس از دیباچه. دربارهٔ این کتاب تفصیل بیشتری در فصلهای بعد خواهد آمد.

۲. الفهرست، ص ۲۴۲.

ابومعشر بعد از توصیف کتابخانه‌ای که به نقل وی در زمان طهمورث پادشاه باستانی ایران برای حفظ و نگهداری کتب موجود از آسیب روزگار در شهر اصفهان ساخته شده بود گوید: «و از جمله آن کتابها، کتابی بود منسوب به یکی از حکمای قدیم و در آن کتاب سالها و دوره‌های نجومی که برای استخراج اوساط کواکب و علل حرکات آنها به‌کار می‌رفت تعیین شده بود، و مردم زمان طهمورث و ایرانیان قبل از ایشان آن را دوره‌های هزاره‌ای می‌نامیدند. و بیشتر دانشمندان و پادشاهان هند و پادشاهان باستانی ایران و کلدانیان قدیم اوساط کواکب هفتگانه را از همین سنین و ادوار استخراج می‌نمودند. و طهمورث از آن جهت این زیج را از بین همهٔ زیجهایی که در عصر او بود برگزید و در این گنجینه نهاد که هم او و هم دیگر کسانی که در آن روزگار بودند پس از آزمایش این زیج را صحیح‌ترین و مختصرترین همه یافتند، و منجمین آن عصر از آن زیج زیج دیگری استخراج کردند و آن را زیج شهریار نامیدند یعنی شاه زیجها».[1]

بلاذری

احمدبن یحیی‌بن جابربن داود بلاذری یکی از دانشمندان ایرانی است که در قرن سوم هجری شهرت یافت.[2] شهرت وی بیشتر به سبب کتاب معروف او *فتوح‌البلدان* است که مسعودی در وصف آن گفته:

«در موضوع فتح شهرها و کشورها (مقصود فتوحات اسلامی است) کتابی بهتر از آن نمی‌شناسیم».

---

۱ . الفهرست ص ۲۴۱، و همچنین رجوع کنید به تحقیق گرانبهایی که دربارهٔ این کتاب به قلم آقای کندی استاد علوم ریاضیات در دانشگاه آمریکایی بیروت با عنوان زیر منتشر شده است:
The Sasanian Astronomical Handbook Zij-i-Shah and the Astrological Doctrine Transit of (Mamarr) journal of the American Society.

۲ . رجوع کنید به مقالهٔ بکر C. H. Becker در دائرةالمعارف اسلامی دربارهٔ «بلاذری» و همچنین به کتاب «تاریخ نویسان عرب» به قلم سواژه (Sauvaget, Les Historiens Arabes) و به «تاریخ ادبیات عربی» به قلم کارل بروکلمن (ترجمه عربی آن، ج ۳، ص ۴۳ و پس از آن).

شهرت کتاب فتوح‌البلدان باعث شد که تألیفات دیگر بلاذری و همچنین کارهای دیگر وی در غیر از رشته تاریخ در سایهٔ آن قرار گیرد. و به این جهت کمتر بلاذری را به عنوان یکی از مترجمین کتابهای فارسی می‌شناختند. و اگر نام وی در فهرست مترجمان ذکر نشده بود، و ابن‌ندیم در جای دیگر از کتاب خود به مناسبتی ذکری از یکی از ترجمه‌های فارسی وی به میان نیاورده بود، ما به طور کلی از این رشته از کارهای او و اینکه او به زبان فارسی هم آشنایی داشته و از این زبان آثاری نقل کرده است بی‌اطلاع می‌ماندیم.

از گفته ابن‌ندیم[1] چنین برمی‌آید که جد او جابر برای خصیب که در ایام رشید کارگزاری خراج مصر را بر عهده داشته به کار دبیری اشتغال داشته. بنا به روایت یاقوت بلاذری قصائدی هم در ستایش مأمون گفته است. در اواخر دوره *متوکل* خلیفه عباسی هم در تواریخ به نام بلاذری به عنوان ندیم و هم‌صحبت خلیفه برمی‌خوریم، و در جشن بزرگی هم که متوکل به مناسبت ختنه‌سوران پسرش *المعتز* در کاخ *برگوارا*[2] بزرگترین کاخهای خود برپا داشته بود باز او را با بحتری شاعر معروف آن زمان، و *علی‌بن جهم*، و *حسین‌بن ضحاک*، و *علی‌بن ربن کاتب*، و *یعقوب‌بن سکیت*، و *پسران حمدون ندیم*[3] می‌بینیم. پس از متوکل بلاذری به جانشین وی *المستعین* پیوست و در زمان خلافت المعتز تربیت عبدالله‌بن معتز به عهده او گذاشته شده بود.

بلاذری در اواخر خلافت المعتمد بنا به قول ارجح در سال ۲۷۹ هجری درگذشت. داستان مرگ او معروف است و ابن‌ندیم آن را بدین صورت نقل کرده که او در اواخر عمر حب بلادر می‌خورد و در اثر آن به مرض وسواس و نوعی جنون دچار شد که ناچار او را در بیمارستان مقید نمودند و در همانجا هم

---

۱. الفهرست، ص ۱۱۳.

۲. برگوارا: کلمه‌ای فارسی است که از دو جزء بر و گوارا ترکیب یافته و آن را به عربی «علی الهناء» ترجمه کرده‌اند.

۳. دکتر صلاح الدین المنجد در مقدمهٔ فتوح‌البلدان ص ۸ چاپ مکتبه النهضه المصریه به نقل از نسخهٔ خطی الذخائر و التحف اوحدی.

وفات یافت، و به این سبب بعد از مرگش به بلاذری معروف گردید. ولی برخی از محققان معاصر نیز مانند برخی از متقدمین این داستان را بدین صورت، به نظر شک و تردید می‌نگرند.[۱]

به نام بلاذری غیر از کتاب فتوح‌البلدان دو کتاب بزرگ دیگر به نامهای *انساب الاشراف* و *الانساب و الاخبار* ذکر کرده‌اند که ظاهراً هر دو نام یک کتاب است.[۲]

و اما از ترجمه‌های فارسی بلاذری تنها اثری که از آن اطلاعی به ما رسیده کتاب یا نامه معروف به *عهد اردشیر* است که ترجمه عربی آن را یکی از پنج کتابی دانسته‌اند که از بهترین آثار ادبی عرب شمرده شده است. در فصلهای آینده تفصیل بیشتری دربارهٔ این کتاب خواهد آمد. ابن‌ندیم پس از ذکر بلاذری و ترجمهٔ «عهد اردشیر» نوشته است: «او یکی از مترجمان فارسی به عربی بود» و از این گفته چنین برمی‌آید که ترجمه‌های وی منحصر به این کتاب نبوده ولی خبری هم از ترجمه‌های دیگر وی به ما نرسیده همچنان‌که از همین ترجمه عهد اردشیر هم که ترجمه‌ای منظوم بوده تاکنون اثری یافت نشده است.

جبله پسر سالم

جبلة پسر *ابوالعلاء سالم‌بن عبدالعزیز* است، و سالم دبیر *هشام‌بن عبدالملک* بود. وی پیش از دبیری هشام از موالی *سعیدبن عبدالملک‌بن مروان* و *عنبسة‌بن عبدالملک* بود و سپس از موالی هشام و دبیر دیوان وی گردید، و ظاهراً در تمام دوران خلافت هشام‌بن عبدالملک در خدمت او و در همین سمت باقی مانده و پس از مرگ هشام هم مدتی زیسته است.

سالم ایرانی بود و ترجمه بعضی از نامه‌های ارسطو به اسکندر به وی

---

۱. مصدر سابق، ص ۱۱.

۲. دربارهٔ این کتاب نگاه کنید به مقاله بیکر در دائرةالمعارف اسلامی و خلاصه‌ای که دکتر حمیداله از فهرست مطالب این کتاب از روی تنها نسخهٔ خطی موجود از آن در استانبول در Bulletin dee Institut Francais de Damas 1959 منتشر ساخته است.

نسبت داده شده و ظاهراً او یونانی یا سریانی نمی‌دانسته و برای او ترجمه می‌کرده‌اند و او اصلاح می‌کرده.[۱] و شاید هم او آنها را از زبان فارسی نقل کرده باشد. وی از اشراف بود و او را از بلغای ده‌گانه زبان عربی شمرده‌اند[۲]، سالم هم استاد *عبدالحمیدبن یحیی* دبیر معروف *مروان‌بن محمد* آخرین خلیفه اموی بود، و هم پدر زن او، چه عبدالحمید دختر ابن‌سالم را به زنی داشت و داماد او بود.

مسعودی[۳] از یک کتاب تاریخی فارسی نام می‌برد که در آن صورت همه پادشاهان ساسانی مصور بوده و وی آن را در استخر فارس دیده بوده است، در مقدمه آن کتاب چنین ذکر شده بود که آن کتاب در سال ۱۱۳ هجری برای هشام‌بن عبدالملک ترجمه شده است. ظن قوی می‌رود که آن کتاب را یا همین سالم دبیر هشام و یا پسر سالم جبلة از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده باشد.

از ترجمه‌های *جبلةبن سالم* دو کتاب در عربی معروف بوده که هر دو آنها از نوع داستانهای تاریخی و پهلوانی ایران بوده‌اند. یکی کتاب *رستم و اسفندیار* و دیگری کتاب *بهرام‌چوبین*. نام هر دو این کتابها در فهرست ابن‌ندیم ذیل عنوان «کتابهایی که ایرانیان در شرح حال و داستانهای صحیح پادشاهان خود تألیف کرده‌اند»[۴] آمده و در همین فهرست به نام مترجم آنها یعنی جبلةبن سالم نیز تصریح شده است.

نام کتاب «بهرام‌چوبین» غیر از الفهرست در مروج‌الذهب مسعودی نیز ذکر شده است. مسعودی پس از ذکر اخباری از بهرام‌چوبین گوید: «ایرانیان را دربارهٔ سرگذشت بهرام‌چوبین کتابی جداگانه است که در آن حوادثی که در سرزمین ترک بر او گذشته، و واقعهٔ نجات دادن وی دختر پادشاه ترکستان را از حیوانی که او را سمع[۵] خوانند و به اندازه یک

---

۱. الفهرست، ص ۱۱۷ با توجه به ص ۱۳۱ چاپ تجدد.
۲. الفهرست، ص ۱۲۶.
۳. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶.
۴. الفهرست، ص ۳۱۵.
۵. در برخی نسخه‌ها السبع آمده. سمع نام جانور درنده‌ای است که گویند از آمیزش گرگ و کفتار به وجود آید.

گورخر[۱] است و همچنین آغاز و انجام کار و نسب و خبر قتل وی در آن مندرج است[۲] در منابع تاریخی عربی نیز آثاری از این دو داستان دیده می‌شود و در شاهنامهٔ فردوسی قطعات مفصلتری از آنها نقل شده است.

اسحاق پسر یزید

و اما *اسحاق پسر یزید* که در این فهرست پس از جبلة‌بن سالم ذکر شده بنا به گفتهٔ ابن‌ندیم از جمله کتابهایی که از فارسی به عربی ترجمه کرده کتابی بوده که وی نام عربی آن را «کتاب سیرةالفرس المعروف باختیارنامه» نوشته است.[۳] از اینکه کتاب «خداینامه» پس از ترجمهٔ به عربی به نام «سیرالملوک» یا «سیرملوک الفرس» و مانند اینها نامیده شده شاید از عبارت ابن‌ندیم چنین احتمالی به خاطر خطور کند که اسحاق‌بن یزید از مترجمان کتاب خداینامه بوده و کلمهٔ اختیارنامه هم تحریفی از خداینامه باشد[۴] ولی با مطالعه و تأمل بیشتر دو چیز این احتمال را ضعیف می‌سازد یکی اینکه در هیچ یک از منابعی که در آنها صورتی از مترجمان خداینامه ذکر شده مانند کتاب *حمزهٔ اصفهانی*[۵] و *تاریخ بلعمی*[۶] و مقدمه قدیم *شاهنامه*[۷] و *مجمل التواریخ*[۸] و جاهای دیگر هیچ نامی از اسحاق‌بن یزید

---

۱. این کلمه به دو صورت «العنز» به معنی بز و «العیر» به معنی گورەخر خوانده می‌شود و ما دومی را ترجیح دادیم.

۲. مروج‌الذهب چاپ المطبعةالتجاریة در مصر ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۱۷۶ و چاپ دانشگاه لبنان به تحقیق شارل پلا، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳. الفهرست، ص ۲۴۵. در چاپ تجدد حدادنامه ذکر شده و چنانکه در ذیل صفحه آمده در حاشیه‌نسخه خطی که اساس این چاپ بوده این کلمه به «اختیارنامه» تصحیح شده، ص۲۰۵.

۴. خود من هم در نوشته‌های سابقم همین احتمال را داده‌ام. نگاه کنید به «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب» چاپ تهران ۱۳۲۳، ص ۱۳۱، چاپ سوم، انتشارات توس، تهران و «الادب الفارسی فی اهم ادواره و اشهر علامه» چاپ بیروت سال ۱۹۶۷، ص ۱۱۰ حاشیه ۱، چاپ دوم، انتشارات توس، تهران.

۵. تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء. منشورات دار مکتبةالحیاة بیروت، ص ۱۴.

۶. تابخ بلعمی (ترجمه تاریخ طبری) چاپ دکتر مشکور، ص ۵ و ۶.

۷. تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء. منشورات دار مکتبةالحیاة بیروت، ص ۱۴.

نیست. و دیگر این‌که از عبارت ابن‌ندیم و اسمی که برای این کتاب ذکر کرده (*اختیار نامه*) چنین برمی‌آید که این کتابی که اسحاق‌بن یزید ترجمه کرده غیر از خداینامه بوده به خصوص که پس از نام اسحاق‌بن یزید صورتی از مترجمان را ذکر می‌کند که چنانکه خواهیم دید همه از مترجمان خداینامه بوده‌اند و در مقابل نام هیچ یک از آنها ذکری از این کتاب که در مقابل نام اسحاق‌بن یزید ذکر شده نیست. و اگر در نظر بگیریم که عنوان «سیره» یا «سیر» عنوانی عام بوده برای کتابهایی که در تاریخ یا داستان یا شرح حال اشخاص نوشته می‌شده این مطلب روشنتر خواهد شد که لزومی ندارد که از عبارت «سیرةالفرس» چنین فهمیده شود که مقصود از آن سیرالملوک و مقصود از سیرالملوک هم خداینامه باشد.

از اینکه نام اسحاق‌بن یزید پس از جبلة‌بن سالم، که چنانکه دیدیم از مترجمان داستانهای ایرانی بود، ذکر شده چنین به نظر می‌رسد که اسحاق‌بن یزید هم یکی از مترجمان کتابهای داستانی بوده و کتابی هم که ابن‌الندیم ترجمهٔ آن را به او نسبت داده یکی از همین داستانها است. بنابراین شاید بهتر باشد که نام اصلی و خصوصیات این کتاب را در داستانهای قدیم ایرانی جستجو کرد.

کتاب بختیارنامه

در بین داستانهای قدیم ایرانی که نامی و نسخه‌هایی در تحریرهای مختلف از آن به ما رسیده و خیلی احتمال می‌رود که تحریر فارسی همین داستانی باشد که اسحاق‌بن یزید آن را از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده کتابی است به نام *بختیارنامه*، که یکی از تحریرهای آن که ظاهراً از *شمس‌الدین محمد دقائقی مروزی* از رجال اواخر قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری است. در سال ۱۳۴۵ به یادگار نخستین کنگرهٔ ایران شناسان به اهتمام و تصحیح آقای دکتر ذبیح‌الله صفا جزء انتشارات دانشگاه تهران به نام *راحة‌الارواح فی سرور المفراح* «بختیارنامه» به چاپ رسیده است.[۹]

---

۸. تأیخ بلعمی (ترجمه تاریخ طبری) چاپ دکتر مشکور، ص ۵ و ۶.

۹. شمارهٔ ۱۰۵۶ از انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۵.

این تحریر که بدان اشاره شد در حال حاضر قدیمترین تحریر موجود از این کتاب است ولی قدیمترین ترجمهٔ فارسی آن نیست، زیرا محرر این کتاب آن را از روی یک متن فارسی ساده به نثر آرایش یافته و مصنوع از نوع نثری که در این تحریر دیده می‌شود و در قرنهای ششم و هفتم هجری زیبا و عالی می‌نموده درآورده است[1]. بنابراین بختیارنامه موجود را باید از نوع *سندبادنامه* و *مرزبان‌نامه* دانست که آنها هم در همین قرنها از نسخه‌هایی قدیمتر ولی ساده و بی‌پیرایه بازنویس شده و به اصطلاح «لباس عبارت پوشیده‌اند». در اینکه نسخهٔ فارسی بختیارنامه که اصل این تحریر فعلی است در چه زمان تدوین یا ترجمه شده، و آیا از فارسی ساسانی به فارسی اسلامی درآمده و یا از ترجمهٔ عربی آن؟ شاید نتوان به طور قطع نظری ابراز داشت، زیرا آن نسخهٔ اصلی فارسی در دست نیست و اینها هم مطالبی است که می‌بایستی با مراجعهٔ به آن اصل و سنجش آن با ترجمه‌های عربی مورد بررسی قرار گیرد؛ ولی با توجه به امارات و شواهد دیگر و همچنین با درنظر گرفتن خصوصیاتی که در این تحریر فارسی و در ترجمه‌های عربی این داستان به چشم می‌خورد می‌توان اجمالاً این نظر را پذیرفت که کتاب بختیارنامهٔ حاضر از جملهٔ داستانهائی است که از دورهٔ ساسانی به دوران اسلامی رسیده و در قرنهای نخستین اسلامی به عربی ترجمه شده و سپس یا از طریق همان ترجمهٔ عربی یا مستقیماً از فارسی ساسانی به فارسی‌اسلامی درآمده‌است.

در *تاریخ سیستان* از کتابی به نام بختیارنامه سخن رفته و بنا بر آنچه در آنجا آمده بختیارنامه در احوال و داستانهای بختیار جهان پهلوان دوران خسروپرویز بوده که نسب او به رستم پهلوان معروف داستانهای ایران می‌رسیده. این بختیار در تاریخ سیستان با لقب الاسبهبد (سپهبد) خوانده شده و سلسلهٔ نسب او تاکورنگ بن گرشاسب نیای اعلای رستم به ترتیب ذکر شده است.[2] گرچه به نظر مرحوم بهار.

---

۱ . لباب‌الالباب، چاپ تهران، ص ۱۷۹ و بختیارنامه، چاپ دانشگاه تهران، ص ۸.

۲ . تاریخ سیستان، به تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۴ شمسی، ص ۸.

«این بختیارنامه مسلماً غیر از بختیارنامه‌ای است منظوم و منشور چاپ بمبئی که داستان پادشاهی را با پسر گمشده‌اش نقل می‌کند»[۱].

به هر حال عبارت تاریخ سیستان هم مانند نسخه‌های موجود برای تحقیق در موضوع مورد علاقه ما شایستهٔ بحث و بررسی است.

کتاب بختیارنامهٔ موجود در بعضی از تحریرهای مختلفش تا به حال چندین بار به طبع رسیده و به بعضی زبانهای دیگر هم ترجمه شده قدیمیترین چاپ و ترجمهٔ آن نسخه‌ای است که آن را Sir William Ousely با ترجمهٔ انگلیسی آن در سال ۱۸۰۱ میلادی در لندن به طبع رسانیده. در ایران نیز در سال ۱۳۱۰ شمسی نسخه‌ای را که برتلس در سال ۱۹۲۶ میلادی در لنینگراد چاپ کرده بود در سال دوازدهم مجلهٔ ارمغان تجدید چاپ شد و اخیراً آقای دکتر *عبدالمجید بدوی* آن را به عربی ترجمه نموده و به نام *«الأمیربختیار»* با مقدمه‌ای در قاهره به چاپ رسانده است.[۲] ولی چون بحث ما در اینجا راجع به تحریرهای فارسی بختیارنامه و ترجمه‌های آن نیست از تفصیل این موضوع می‌گذریم[۳] و به موضوع دیگری می‌پردازیم که از نظر بحث ما دارای اهمیت بیشتری است، و آن ترجمهٔ عربی قدیم این قصه است که چند تحریر مختلف از آن وجود دارد و بعضی از آنها به چاپ هم رسیده است و چون خود من در حال حاضر هیچ یک از تحریرهای آن نسخهٔ عربی را در دسترس ندارم لذا برای تکمیل این مطلب خصوصیات این نسخه‌ها را از نوشتهٔ آقای دکتر صفا که در هنگام تصحیح تحریر

---

۱. همان مصدر، ص ز، حاشیه ۲.

۲. الامیربختیار، عرّبه عن الفارسیه الدکتور امین عبدالمجید بدوی دارالمعارف بمصر، سنة ۱۹۷۱.

۳. برای اطلاع بیشتر در این مورد رجوع کنید به:
مقدمه نسبتاً مفصل و جامع آقای دکتر صفا بر کتاب بختیارنامه، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
مقدمه آقای دکتر امین عبدالمجید بدوی بر ترجمه عربی این کتاب که ذکر آن گذشت.
و برای اطلاع از نسخه‌های خطی این کتاب به:
E. Blochet, Catalogue des Manuscrits Persans, Vol. 4, p.14-18.

فارسی این کتاب دو نسخهٔ چاپ شده از این نسخهٔ عربی را در دست داشته‌اند نقل می‌کنم:

«این داستان بختیار که به طبع رسانده‌ام و تحریرهای دیگری هم که از آن موجود است از یک اصل قدیم و به ظن غالب از یک اصل قدیم پیش از اسلام و جزء داستانهائی است که در دورهٔ ایجاد حیات ادبی عربی یعنی در سه چهار قرن اول هجری از فارسی ساسانی به عربی درآمده و در شمار کتابهایی از قبیل کلیله و دمنه و سندبادنامه و نظائر آنها و از قبیل کتب متعدد دیگری بوده که ابن‌الندیم در الفهرست از آنها یاد می‌کند. نوع تمثیلات و کیفیت استنتاج از آنها و نامهائی که در آنها به کار رفته و در ترجمه‌های عربی و گاه در تحریرات فارسی باقی‌مانده همه این حدس را تقویت می‌کنند. از دو نسخهٔ عربی بختیارنامه که فعلاً در دست دارم و از کتابخانهٔ دوست فاضلم آقای افشار شیرازی به عاریت گرفته‌ام یکی به سال ۱۸۰۷ به تصحیح گوستاوس کنوس Gustavus Knos تحت عنوان قصة العشر وزراء و ماجری لهم مع ابن‌الملک آزادبخت (Historia de cen Vezirorum et Filu Regis Azad Bacht) که با مقدمه‌ای بسیار کوتاه در گوتینگن چاپ شد و دیگری به تصحیح میشل جورجی عورا و با مقدمهٔ مختصر او که به سال ۱۸۸۶ میلادی به نام «عجائب البخت فی قصة الاحدی عشر وزیرا و ابن‌الملک آزادبخت» در مصر به طبع رسید.

نسخه‌ای را که میشل جورجی عورا چاپ کرده، بنابر آنچه در مقدمهٔ کتاب نوشته است اصلاً به حروف سریانی نوشته شده و مورخ به تاریخ سنه هزار بعد از میلاد مسیح (= ۳۹۰ هجری) بود، ولی میشل جورجی عورا بعد از این اطلاع به اشتباه چنین افزوده است که: «وهی عربیة الاصل غیر مستخرجه عن لسان اجنبی» و معلوم نیست چگونه چنین سخنی گفته و حال آنکه نشانهٔ نقل کتاب از زبان بیگانه به زبان تازی از همان عنوان کتاب که مصحح آن را به غلط «آزاربخت» (=آزادبخت) خوانده تا پایان کتاب که چندین نام ایرانی دیگر در آن آمده است هویدا است ...

مطلب دیگری که دربارهٔ این هر دو نسخه قابل ذکر است آنکه نظم

مطالب در آنها بسیار زیاد و جریان داستان بسیار معقول‌تر از آن است که در نسخهٔ حاضر فارسی می‌یابیم تا چه رسد به تحریرهای نامعقول پست و نازلی که از حدود قرن نهم و دهم به نظم یا به نثر برای ما برجای مانده و نماینده بی‌ذوقی کامل مردمان آن عهد است. از اینجا و نیز بنابر اصالت غالب اسامی که به صورت ایرانی خود حفظ شده و صرف‌نظر از فسادی که در حال استنساخ بر دست ناسخان بی‌اطلاع در آنها راه یافته، چنین به نظر می‌رسد که منشأ تحریر این دو نسخه یکی است و از اصل نسخهٔ ترجمه شده از فارسی ساسانی زیاد دور نیست.

این تحریر عربی کتاب بختیارنامه که دو نسخه مذکور از آن را توصیف کرده‌ام انشاء ساده و روان دارد و بر همان سیاقی است که مترجمان چند قرن اول هجری از پهلوی به عربی داشته‌اند و قاعدهٔ نسخه طبع میشل جورجی عورا که از روی خط سریانی مورخ به تاریخ ۱۰۰۰ میلادی (۳۸۰ هجری) نقل شده اقدم نسخ موجود و خیلی نزدیک به اصل ترجمهٔ پهلوی به عربی است. و با توجه به تاریخ استنساخ آن که اواخر قرن چهارم هجری است می‌توان دریافت که بختیارنامه پیش از این تاریخ به عربی ترجمه شده بود». (پایان سخن دکتر صفا).

به نام اسحاق‌بن یزید که به عنوان مترجم این کتاب ذکر شده علاوه بر فهرست ابن‌ندیم در بعضی از کتب تاریخ و رجال نیز برمی‌خوریم و روایاتی هم از او نقل شده گرچه معلوم نیست نامی که در الفهرست و در آن مآخذ ذکر شده همه متعلق به یک شخص باشد، بلکه تا حدی هم بعید به نظر می‌رسد که چنین باشد، ولی در هر حال توجه به آن روایات هم خالی از فایده نخواهد بود:

طبری در حوادث سال شصت و چهار هجری در ذکر فتنه‌ای که پس از اعلام مرگ یزید در بصره اتفاق افتاد و منجر به قتل عبیداله‌بن زیاد والی آنجا گردید روایتی از قول اسحاق‌بن‌یزید نقل کرده[1] و هم او در حوادث سال هفتاد و چهار هجری در ذکر امارت حجاج‌بن یوسف بر مدینه که از طرف عبدالملک

---

۱. طبری، قسمت دوم، جلد ۷، ص ۴۵۵.

خلیفهٔ اموی بدان منصوب شده بود کارهایی که حجاج در مدینه کرده بود و از آن جمله اهانتهایی که به اصحاب پیغمبر روا داشته بود باز روایتی از اسحاق‌بن یزید نقل کرده که او انس‌بن مالک را دیده است که حجاج برای اهانت به او گردنش را مهر کرده بود[1] و از اینجا معلوم می‌شود که اسحاق‌بن یزید از رجال نیمهٔ دوم قرن اول اسلامی بوده و تقریباً هم زمان با *زادن فرخ* و *صالح‌بن عبدالرحمن* دبیران حجاج که ذکرشان خواهد آمد.

در *لسان المیزان*[2] شخصی به نام *اسحاق‌بن یزید* بدین‌گونه معرفی شده است. «اسحاق‌بن یزیدبن اسماعیل الطایی ابویعقوب الکوفی، ذکره الطوسی فی رجال الشیعة (الفهرست شیخ‌طوسی) و قال روی عن‌الباقر و کان ثقة.»

مترجمان کتب تاریخی و داستانی

در پیش گفتیم که چند تن از مترجمانی که در فهرست ابن‌ندیم ذکر شده‌اند کسانی هستند که بیشتر به ترجمهٔ کتب تاریخی و داستانی ایران پرداخته‌اند و به این کار معروف شده‌اند و نام آنها در این فهرست بعد از جبلةبن سالم و پیش از عمربن فرخان ذکر شده است. و اینک پیش از آنکه به معرفی یک یک آنها بپردازیم شایسته است که به طور کلی توضیحی دربارهٔ کار این دسته از مترجمان ذکر کنیم.

مهمترین کتابی که در تاریخ ایران از فارسی ساسانی به عربی ترجمه شد و در دسترس مؤلفان و ارباب تاریخ عرب قرار گرفت کتاب معروف «خداینامه» بود که یکی از مآخذ معتبر مورخین اسلامی در آنچه راجع به ایران نوشته‌اند بوده است. این کتاب مشتمل بوده بر یک دوره تاریخ ایران از قدیمترین زمان آن که به افسانه و اساطیر آمیخته بوده تا دوره‌های تاریخی آن تا پایان دورهٔ ساسانی. و این همان کتابی است که پس از نقل به زبان فارسی به نام «شاهنامه» خوانده شد

---

۱. طبری، قسمت دوم، جلد ۸، ص ۸۵۴ ـ ۸۵۵.

۲. ج ۱، ص ۳۸۱، اسم ۱۱۸۶.

و فردوسی با نظم استوار خود آن را پایدار و جاویدان ساخت.

آنچه در موضوع ترجمه عربی این کتاب باید خاطر نشان ساخت این است که همه مترجمین این کتاب و سایر داستانهای حماسی فارسی در ترجمه‌های خود از روش واحدی پیروی نکرده‌اند؛ برخی از مترجمان به ترجمه همه یا قسمتی از آن و برخی دیگر به تلخیص یا اقتباس مطالبی از آن پرداخته‌اند، و همین امر باعث پیدایش تحریرهای مختلفی از خداینامه در زبان عربی گردید که همه به نام «سیرالملوک» یا «*سیرملوک العجم*» خوانده شدند، تا جایی که وقتی حمزهٔ اصفهانی مؤلف کتاب معروف «*تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء*» خواست که دربارهٔ تاریخ و مدت پادشاهی پادشاهان ایران به تحقیق و تفحص پردازد و برای این کار به جمع‌آوری نسخ متعدد ترجمه‌های عربی خداینامه پرداخت، هفت نسخه مختلف از این کتاب به دست آورد به این شرح:

کتاب سیرملوک الفرس، ترجمهٔ ابن مقفع.

کتاب سیرملوک الفرس، ترجمهٔ محمدبن جهم برمکی.

کتاب تاریخ ملوک الفرس، مستخرج از گنجینهٔ کتب مأمون.

کتاب سیرملوک الفرس، ترجمهٔ زادویه پسر شاهویه اصفهانی.

کتاب سیر ملوک الفرس، ترجمه یا جمع‌آوری محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی.

کتاب تاریخ‌ملوک بنی ساسان، ترجمه یا جمع‌آوری هشام‌بن قاسم‌اصفهانی.

کتاب *تاریخ سیرملوک بنی ساسان*، اصلاح شده به وسیلهٔ *بهرام‌بن مردان شاه* موبد ناحیه شاپور از شهرهای فارس.

حمزه می‌نویسد که چون این نسخ فراهم آمد وی آنها را با هم مقابله کرد و سنجید و مطالب این باب از کتاب خود را از آنها استخراج نمود.[1]

تام همه این مترجمان به جز بهرام‌بن مردان شاه در صورتی که ابن‌ندیم در

---

۱. تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء، چاپ بیروت، صفحهٔ ۱۴.

«الفهرست» آورده و ما نقل کردیم نیز آمده است. در صورت الفهرست یک نام دیگر هم از این دسته مترجمان ذکر شده که در کتاب حمزه نیست و آن موسی بن عیسی معروف به کسروی است که نام وی در تاریخ بلعمی و مجمل‌التواریخ هم به عنوان یکی از مترجمان خداینامه ذکر شده است. و در کتاب «*المحاسن و الاضداد*» منسوب به جاحظ هم نام او را می‌یابیم. اینک پس از این توضیح کلی دربارهٔ مترجمان کتب و داستانهای تاریخی ایران و طرز کار آنها به معرفی یک‌یک آنان می‌پردازیم.

محمد پسر جهم برمکی

محمد پسر جهم برمکی منجم و شاعر معروف عصر مأمون است که در دربار این خلیفه می‌زیسته و ظاهراً به علم نجوم اشتغال داشته و زایچه مأمون را هم او استخراج کرده است. وی در منطق هم دست داشته. قفطی شرح حال مختصری از او در کتاب تاریخ‌الحکماء آورده است. در تاریخ طبری هم در حوادث سال ۲۱۸ به مناسبتی نام او و سه بیت شعر که در حضور مأمون انشاء کرده نقل شده است.[1] و در کتاب *اغانی ابوالفرج اصفهانی*[2] نیز ذکری از او رفته و خبری از او نقل شده است.

در «الفهرست» ابن‌ندیم غیر از جائی که نام محمدبن جهم در صورت مترجمان فارسی ذکر شده در دو مورد دیگر هم نام او برده شده یکی در شرح حال *ابومعشر بلخی*[3]، دربارهٔ این‌که ابومعشر از او و *عبدالله‌بن یحیی* روایت می‌کرده و این دو را در معرفت و دانش بر دیگران ترجیح می‌داده است. و دیگری در آنجاکه ابن‌ندیم از نوشته ابن جهم[4] که (ظاهراً همین محمدبن جهم) است مطلبی نقل می‌کند دایر بر این‌که کتاب *المدخل* منسوب به ابومعشر از وی

---

۱. تاریخ طبری، صفحه ۲۲۲، جلد هفتم.

۲. الاغانی، چاپ دارالفکر «دارمکتبه الحیاة» بیروت سال ۱۹۶۵، ص ۲۹۲.

۳. الفهرست، چاپ فلوگل ص ۲۷۷.

۴. الفهرست، چاپ فلوگل ص ۲۷۵.

یعنی از ابومعشر نیست بلکه از سندبن علی است. *ابن ابی اصیبعه*[1] هم در شرح حال *الکندی* و ذکر رساله‌ای از او نامی از محمدبن جهم برده و *ابن‌خلکان* هم در شرح حال *احمدبن ابی‌داود*، و همچنین *جمال‌الدین‌بن یوسف بن تغری بردی* هم «در کتاب *النجوم الزاهرة*»[2] در حوادث سال ۲۲۵ از او نام برده‌اند. بنا به عقیده استاد فقید *محمد قزوینی* اشعاری که در کتاب *البدء و التاریخ مقدسی*[3] به نام (ابن الجهم) نقل شده از محمد بن جهم است نه چنانکه معروف است از علی بن جهم.[4]

محمد بن جهم در دوره مأمون بسیار مورد توجه خلیفه بود و مدتی عامل این خلیفه در دینور و همدان و نهاوند و شوش بود. نوشته‌اند که خلیفه کارگزاری این نواحی را در اثر ابیات شعری که محمد بن جهم در حضور او انشاء نمود و پسند خاطر خلیفه افتاد به وی واگذارد. ولی در زمان معتصم جانشین مأمون بخت او را یاری نکرد و مورد غضب خلیفه قرار گرفت و حتی یک بار خلیفه دستور کشتن وی را داد و او از این ورطه به تصادف نجات یافت. ابن‌خلکان داستان نجات وی را از مرگ چنین شرح می‌دهد: «معتصم بر محمد بن جهم برمکی بسیار خشمگین شد و فرمان داد تا گردن او را بزنند. و چون *احمدبن ابی داود* (قاضی) دید که محمدبن الجهم را با سربسته بر روی نطع نشانده‌اند و جلاد شمشیر را برای زدن گردن او آماده ساخته و راهی برای نجات او نیست به معتصم گفت: هرگاه او را بکشی اموال او را چگونه تصاحب کنی؟ معتصم گفت: چه کسی مرا از تصرف اموال او مانع می‌تواند شد؟ ابن‌ابی‌داود گفت: هم خدا و هم رسول خدا و هم خود امیرالمؤمنین چنین عملی را نمی‌پذیرند، زیرا پس از کشتن وی مال او از آن ورثه خواهد شد تا آنکه خلاف وی را با دلیل ثابت نمایی. و پس گرفتن آنچه را که وی به خیانت گردآورده است با زنده ماندن وی آسانتر است تا پس از مرگ وی.»

---

۱ . عیون، الانباء فی طبقات الاطباء از انتشارات «دارمکتبه‌الحیاة» بیروت سال ۱۹۶۵، ص ۲۹۲.

۲ . جزء دوم، ص ۲۴۳، چاپ مصر.

۳ . البدء و التاریخ، ج ۲، ص ۸۵ و ج ۳، ص ۱۷۳ - ۱۷۶.

۴ . هزاره فردوسی، ص ۱۴۱.

پس معتصم دستور داد او را به زندان برند تا به کار وی رسیدگی شود. و بدین حیله کشتن وی به تأخیر افتاد تا محمدبن جهم اموالی به خلیفه تقدیم نمود و از کشته شدن نجات یافت.[۱]

تاریخ درگذشت محمدبن جهم به درستی معلوم نیست، گفته‌اند که وی کمی پس از اینکه معتصم به خلافت نشست در سال ۲۱۸ بدرود زندگی گفت، ولی از آنچه جاحظ در *البیان و التبین* نقل می‌کند چنین برمی‌آید که محمدبن جهم تا زمان خلافت *الواثق* زنده بوده است، و اما معروف شدن او به برمکی ممکن است به سبب پیوستگی او با برمکیان بوده است.

هشام پسر قاسم

دربارهٔ هشام پسر قاسم از منابع تاریخی اطلاعاتی به دست نیامد. آنچه دربارهٔ وی می‌دانیم این است که نام وی علاوه بر فهرست ابن‌ندیم در چند مأخذ تاریخی دیگر نیز به عنوان مترجم خداینامه ذکر شده است. و ترجمه وی که به نام «سیرالملوک» خوانده می‌شده در مآخذ ذیل آمده: کتاب *سنی ملوک‌الارض و الانبیاء* تألیف *حمزةبن الحسن الاصفهانی*، ص ۱۴. و کتاب *الاثار الباقیة* تألیف *بیرونی*، ص ۹۹. و کتاب فارسی *مجمل التواریخ*، ص ۲. و *مقدمه قدیم شاهنامه فردوسی*.[۲]

موسی پسر عیسی کسروی

موسی بن عیسی کسروی هم غیر از فهرست ابن‌ندیم نامش در مصادر دیگر تاریخی مانند مقدمه تاریخ بلعمی و مقدمه قدیم شاهنامه، و کتاب المحاسن و الاضداد، و کتاب مجمل التواریخ آمده، و از وی روایات

---

۱. وفیات الاعیان، ج ۱، ص ۶۵ در شرح حال احمدبن ابی‌دؤاد.

۲. این‌مقدمه نخستین‌بار با تحقیق علامهٔ قزوینی درکتابی‌که به مناسبت جشن هزاره فردوسی به همین نام در سال ۱۳۲۳ انتشار یافت چاپ گردید.

بسیاری دربارهٔ تاریخ ایران و پادشاهان ساسانی نقل شده است. وی در سده سوم هجری می‌زیسته و احتمال داده‌اند که کتاب سیرالملوک خود راکه یا ترجمه مستقیمی از خداینامه، و یاکتابی مستقل و بر اساس خداینامه بوده، در سال ۲۵۳ هجری تألیف کرده است. زیرا جاحظ که در سال ۲۵۵ هجری درگذشته و کتاب المحاسن و الاضداد خود را در اواخر عمر تألیف کرده در آن کتاب از همین کسروی روایات بسیاری دربارهٔ پادشاهان ساسانی نقل کرده است. بیرونی هم در الآثار الباقیه مطلبی دربارهٔ مهرگان از موسی‌بن عیسی کسروی به نقل از موبد متوکلی روایت کرده که از آن چنین استنباط می‌شود که کسروی با موبد متوکلی که در زمان معتصم و متوکل می‌زیسته هم زمان بوده است. و حمزه اصفهانی نیز در تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء می‌نویسد که کسروی با *حسن‌بن علی رقام* در شهر مراغه در حضور والی آن شهر به نام *علاءبن احمد* ملاقات نموده، و با هم دربارهٔ اختلاف نسخ تواریخ فارسی و اصلاح آنها در کتابی که کسروی پرداخته بود تحقیق نموده‌اند. این *علاءبن احمد ازدی* قبلاً عامل یوسف‌بن محمدبن یوسف مروزی والی ارمنستان بوده که به سال ۲۳۴ یا ۲۳۶ هجری به ولایت ارمنستان منصوب گشته و در سال ۲۳۷ کشته شد.

علاءابن احمد در سال ۲۵۰ و ۲۵۱ از طرف *بغا* معروف به *شرابی* عامل خراج ارمنستان و در سال ۲۵۲ هجری حاکم آذربایجان بوده و در سال ۲۶۰ کشته شده است؛ بنابراین همچنانکه مرحوم *تقی‌زاده* نوشته ممکن نیست که قبل از سال ۲۵۱ هجری حاکم مراغه بوده باشد، و لابد کسروی کتاب خود را بعد از این تاریخ نوشته است.[1]

کسروی غیر از کتاب سیرالملوک کتاب دیگری هم داشته به نام *نوروز و مهرگان*، و ظاهراً آنچه در المحاسن و الاضداد منسوب به جاحظ[2] و الآثار الباقیه

---

۱. هزارهٔ فردوسی، ص ۳۳.

۲. اینوسترانتسف کتاب المحاسن و الاضداد را از موسی‌بن عیسی الکسروی می‌داند نه از جاحظ. این موضوع را با شرح و تفسیر جامعی از آنچه کسروی دربارهٔ نوروز نوشته در مقاله ←

بیرونی دربارهٔ نوروز و مهرگان نقل شده از این کتاب بوده است. و این کتاب همان است که در کتاب *تاریخ طبرستان* تألیف **محمدبن اسفندیار** به نام **پیروز و مهرگان** و نام مؤلف آن **موسی‌بن عیسی سروی** ذکر شده، و پیدا است که پیروز معرف نیروز و سروی تحریف شده از کسروی یا خسروی است[1] و این همان کتابی است که در الفهرست ابن‌ندیم به غلط تألیف آن به ابی‌الحسین علی بن مهدی الکسروی نسبت داده شده.

و از این‌که ابن‌ندیم موسی‌بن عیسی کسروی را در الفهرست در بخش مربوط به دبیران و خطیبان و نویسندگان و کارگزاران خراج و دیوان آورده چنین معلوم می‌شود که او به شغل دبیری در دیوان اشتغال داشته است.

از کتابهای دیگری که به کسروی نسبت داده شده یکی کتاب ***الحنین الی الاوطان***[2] و دیگری کتابی است با عنوان (***مناقضة من زعم انه لاینبغی ان یقتدی القضاة فی مطاعمهم بالائمة و الخلفاء***).[3]

بعضی از محققان را عقیده بر آن است که کتاب سندباد را هم که ترجمه‌ای یونانی از آن باقی مانده نیز همین موسی‌بن عیسی کسروی از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده است.[4]

به جز این موسی‌بن عیسی سه نفر دیگر به لقب کسروی شناخته شده‌اند یکی از آنها **علی‌بن مهدی کسروی** است که ابن‌ندیم ترجمه کتاب نوروز و مهرگان را به او نسبت داده. و دیگری یزدگرد *مهندان* کسروی است که هر دو هم زمان با خلیفه معتضد (۲۵۷ - ۲۸۹) بوده‌اند. و سومی ***ابوالقاسم کسروی اردستانی اصفهانی***

← تحقیقی او که به نام «عید بهار ساسانیان» به فارسی ترجمه شده است در کتاب «مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان» نشریه بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۸، ص ۹۳ به بعد خواهید یافت.

۱. هزارهٔ فردوسی، ص ۳۳.

۲. در کتابخانهٔ ایاصوفیا ۲۰۵۲ به شمارهٔ ۷۷ - ب ۸۴ نسخه‌ای از آن وجود دارد. ن. ک. بروکلمن. تاریخ ادبیات عرب، ترجمهٔ عربی، ج ۳، ص ۱۰۲ به نقل از:

F. Meier, Ist, xxiv, 20, N, I

۳. الفهرست، ابن‌ندیم، ص ۱۲۵.

۴. بروکلمن، تاریخ ادبیات عربی، ج ۳، ص ۱۰۲.

است که در بخارا می‌زیسته و از علماء اواخر قرن چهارم هجری بوده است.

دانشمند خاورشناس روسی *بارون روزن* Baron Victor Rosen در مقالهٔ مفصلی که به عنوان «خداینامه» در مجله روسی Vostotchnyja Zameki دربارهٔ موسی بن عیسی کسروی و کتاب او سیرملوک الفرس منتشر نموده[1] و به استناد مطالبی که از این کتاب در مجمل‌التواریخ و کتابهای جاحظ و حمزهٔ اصفهانی آمده اطلاعاتی ذی‌قیمت به دست داده، معتقد است که حمزه اصفهانی و مؤلف مجمل التواریخ کتاب کسروی را در دست داشته‌اند و این کتاب مشتمل بر بسیاری از روایات هندی بوده، و به عقیده وی کتاب کسروی ترجمه مستقیم کتاب خداینامه نبوده بلکه تألیفی مستقل بوده است بر اساس کتاب خداینامه.

زادویه پسر شاهویه اصفهانی

اسم *زادویه پسر شاهویه اصفهانی* به عنوان مترجم خداینامه یا مؤلف سیرالملوک در تاریخ بلعمی[2] و در مجمل التواریخ[3] ذکر شده. در بعضی از نسخه‌های مقدمه قدیم شاهنامه هم ضمن مؤلفین سیرالملوک نامی به صورت «*داود باهری*» آمده است که بسیار محتمل است تحریفی از همین نام زادویه پسر شاهویه در هیأت فارسی آن باشد. (یعنی زادوی شاهوی) به اضافهٔ اسم پسر به پدر. و چون در نسخ قدیم غالباً در نقطه‌گذاری حروف مسامحه می‌شده از این جهت راه برای تحریف کلمات باز بوده. کلمه زادویه چنانکه ابن‌خرداد به گفته است لقب پادشاهان سرخس بوده است.

بیرونی از کتاب دیگری از همین زادویه‌بن شاهویه نام می‌برد که ظاهراً موضوع آن جشنها و اعیاد ایرانی بوده و بیرونی مکرر مطالبی از آن نقل کرده است.[4]

---

۱. به نقل تقی‌زاده از او در هزارهٔ فردوسی.
۲. تاریخ بلعمی، چاپ تهران، ص ۵.
۳. مجمل التواریخ، چاپ تهران، ص ۲.
۴. الآثار الباقیه، ص ۴۴ و ۲۱۷ و ۲۲۱.

محمد پسر بهرام پسر مطیار اصفهانی

نام *محمدبن بهرام بن مطیار اصفهانی* به همین صورت صورت که در فهرست آمده در تاریخ حمزهٔ اصفهانی[۱] و مجمل التواریخ[۲] نیز ذکر شده است. ولی در تاریخ بلعمی[۳] و در الآثار الباقیه[۴] بیرونی در صورت مترجمین خداینامه یا مؤلفین سیرالملوک به جای محمدبن بهرام‌بن مطیار اصفهانی نام دیگری به صورت بهرام‌بن مهران اصفهانی ذکر شده است. علامه مرحوم قزوینی[۵] را عقیده بر آن بود که این هر دو نام از یک شخص است و یکی تحریف دیگری است.

از زندگانی این شخص و خاندان وی اطلاعات زیادی نداریم. در تاریخ طبری در ضمن حوادث سال ۳۱ هجری به شخصی به نام *مطیار* برمی‌خوریم که یکی از دهقانان اصفهان بوده و او را با اعراب و همچنین با یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی داستانی بوده است که طبری به آن اشاره می‌کند[۶] خلاصه آنکه هنگامی که یزدگرد در جنگ نهاوند شکست یافت و به هزیمت شد به اصفهان آمد. در اصفهان مردی از دهقانان آن سامان بود که وی را مطیار می‌خواندند و او نامزد شده بود که هرگاه سپاهیان ایران در جنگ با اعراب شکست یافتند برای دفاع از اصفهان به جنگ با اعراب بپردازد، و چون کار بدین گونه رفت مطیار مردم را جمع کرد و به آنها گفت: اگر من فرماندهی شما را بپذیرم و شما را به جنگ با اعراب ببرم پاداش مرا چگونه خواهید داد؟ گفتند: فضل و بزرگی و ریاست تو را پذیره خواهیم شد. پس او سپاهی بیاراست و به جنگ با برخی سپاهیان عرب که تا آن حدود پیش آمده بودند پرداخت و در آن جنگها پیروزیهایی هم به دست آورد، واین امر بر شأن و شوکت وی بیفزود. و چون در سال ۳۱ هجری یزدگرد به اصفهان وارد شد *مطیار* به دیدن وی رفت ولی دربان از

---

۱. تاریخ سنی ملوک‌الارض و الانبیاء، ص ۹. ۲. مجمل التواریخ، ص ۲.
۳. تاریخ بلعمی، ص ۵. ۴. الآثار الباقیه، ص ۹۹.
۵. هزارهٔ فردوسی، ص ۱۴۱.
۶. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۸۷۵، حوادث سال ۳۱ هجری.

ورود او جلوگیری نمود تا از شاه برای او کسب اجازه نماید، و این کار بر مطیار گران آمد، برآشفت و دربان را بزد و مجروح ساخت، دربان با صورت خون‌آلود نزد یزدگرد رفت و واقعه بازنمود و چون یزدگرد آن وضع ناهنجار بدید در حال اصفهان را به قصد ری ترک گفت. اگر این محمدبن بهرام‌بن مطیار نوادهٔ همین مطیار اصفهانی باشد باید وی را از رجال اوائل قرن دوم هجری و هم زمان با ابن‌مقفع شمرد.

بهرام پسر مردانشاه

نام بهرام‌بن مردانشاه موبد کوره شاپور به همین صورت در الفهرست[1] و الاثار الباقیه[2] و تاریخ حمزهٔ اصفهانی[3] و مجمل التواریخ[4] آمده است ولی در مقدمه قدیم شاهنامه[5] به صورت بهرام شاه مردانشاه کرمانی وارد شده که شاید تحریف در آن راه یافته باشد. در الفهرست ابن‌ندیم نیز پس از ذکر نام این بهرام به صورتی که گذشت وی را موبد شهر نیشابور از شهرهای فارس شمرده و ظاهراً در اینجا هم نیشابور تحریف شاپور است زیرا نیشابور از شهرهای خراسان است و شهری که در فارس نام آن به این هیأت باشد شهر شاپور است.

ظاهراً کتاب سیرالملوک تألیف یا ترجمه این مؤلف بیش از کتابهای دیگران در دسترس و مورد استفاده مؤلفین اسلامی بوده است، و شاید این امر را سبب آن باشد که کتاب وی مفصلتر از کتب دیگران بوده. چنانکه از گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی برمی‌آید بهرام‌بن مردانشاه بیست نسخه از ترجمه‌های خداینامه را در اختیار داشته است و وی با تطبیق آنها تاریخ پادشاهان ایران را اصلاح کرده، و خود حمزه و همچنین مؤلف مجمل التواریخ از وی مطالب بسیاری نقل کرده‌اند. بعضی این کتاب را تهذیب و اصلاحی از کتاب خداینامه دانسته‌اند نه

---

۱. الفهرست، ص ۲۴۵.

۲. الاثار الباقیه، ص ۹۹.

۳. سنی ملوک الارض و الانبیاء، ص ۹.

۴. مجمل التواریخ، ص ۲.

۵. هزاره فردوسی، ص ۱۴۲.

ترجمه مستقیم آن، زیراکه حمزه آن را با عبارت «اصلاح» ذکر کرده، و از اینکه ابن‌ندیم وی را جزءِ مترجمان آورده چنین برمی‌آید که اگر هم کتاب *بهرام‌بن مردانشاه تهذیبی* از خداینامه بوده این تهذیب مستقیماً از نسخهٔ فارسی آن به عمل آمده نه از ترجمه‌های عربی آن.

از زندگی این بهرام چیزی نمی‌دانیم ولی نام پدر او مردانشاه با نام پسر *زادن فرخ* «دبیر حجاج» که خود او هم چنان‌که خواهیم گفت یکی از مترجمان از فارسی به عربی است مطابقت می‌کند و احتمال دارد که این بهرام نوادهٔ همان زادان فرخ باشد.

کتاب سیرالملوک

به عقیدهٔ *نولدکه* کتاب سیرالملوک ابن‌مقفع نخستین ترجمهٔ مستقیم کتاب خداینامه بوده و سایر کسانی که حمزهٔ اصفهانی از آنها نام برده وکتابی به عنوان سیرالملوک به آنها نسبت داده کتابهای خود را مستقیماً از خداینامه پهلوی ترجمه نکرده‌اند بلکه آنها از ترجمه ابن‌مقفع سود جسته‌اند. و با اینکه نوشته ابن‌ندیم که این افراد را جزءِ مترجمین از فارسی به عربی شمرده این نظر را تأیید نمی‌کند معذلک سابقاً برخی از محققان به این نظر گرایشی نشان داده‌اند.

ولی هنگامی که مرحوم بارون روزن خاورشناس روسی تحقیقات ذی‌قیمت خود را دربارهٔ ترجمه‌های عربی خداینامه در سال ۱۸۹۵ میلادی منتشر نمود این نظریه نولدکه مورد شک و تردید قرار گرفت. به عقیده روزن کتابهای سیرالملوک که حمزهٔ اصفهانی آنها را در ردیف کتاب ابن‌مقفع ذکر کرده است هر چند ممکن است همه یا بعضی از آنها بعد از ترجمهٔ ابن‌مقفع تدوین شده باشند ولی این دلیل آن نمی‌شود که همه آنها اقتباس از ترجمه ابن‌مقفع باشند و در بین آنها ترجمه‌هایی وجود نداشته باشد که مستقلاً و جدا از ترجمه ابن‌مقفع از خداینامه به عمل آمده باشد.

روزن از تحقیقات خود به این نتیجه می‌رسد که کتابهایی را که حمزهٔ

اصفهانی به نام سیرالملوک ذکر کرده می‌توان به سه دسته مشخص تقسیم نمود:

دسته اول کتابهایی که مستقیماً و جداگانه از خداینامه ترجمه شده‌اند مانند کتاب ابن‌مقفع و کتاب محمدبن‌الجهم برمکی و کتاب زادویه پسر شاهویه اصفهانی.

دسته دوم کتابهایی که هر چند آنها هم ترجمه مستقیم از خداینامه می‌باشند ولی مآخذ آنها تنها خداینامه نبوده بلکه علاوه بر آن از داستانها و منابع دیگر پهلوی نیز استفاده کرده‌اند، و نمونه این دسته را کتابهای بهرام‌بن مطیار اصفهانی و هشام‌بن قاسم اصفهانی می‌داند.

و اما دسته سوم کتابهایی هستند که نمی‌توان آنها را ترجمه نامید بلکه بهتر آن است که آنها را اقتباس یا اصلاح یا تألیف شمرد، زیرا مؤلفین این کتب مطالب گوناگونی را از منابع مختلف ایرانی گردآورده و آنها را پس از تهذیب و اصلاح منظم و مرتب ساخته و به صورت تألیفی جداگانه درآورده‌اند، و حتی از افزودن داستانها و حکایات دیگری هم بر آنها خودداری نکرده‌اند مانند کتابهای موسی‌بن عیسی کسروی و بهرام‌بن مردانشاه موبد شهر شاپور.[1]

بروکلمن دربارهٔ معرفی ترجمه بهرام‌بن مردانشاه و موسی‌بن عیسی کسروی گوید که این دو نفر نسخه‌های مختلف کتاب خداینامه را جمع‌آوری نموده و از تطبیق آنها هر یک به سلیقه شخصی خود از لحاظ سنجش و نقد مطالب نسخهٔ جداگانه‌ای تحریر نمودند و در نص اصلی کتاب در بعضی موارد تغییر و تبدیل‌هایی نیز به عمل آوردند و مطالب بسیار دیگری از منابع دیگر ایرانی بر آن افزودند.[2]

عمر پسر فرخان

اما عمربن فرخان شهرتش بیشتر در علم نجوم و فلسفه است. وی در این زمینه کتابهای متعددی به عربی ترجمه یا تألیف کرده بود. ابومعشر وی را در کتاب

۱. به نقل از ایران در عهد ساسانی، ص ۳۱ و ۳۲.

۲. تاریخ ادبیات عرب، جلد سوم، از ترجمه عربی، ص ۱۰۲.

مذاکرات یکی از چهار نفری شمرده که در ترجمه مهارتی بسزا داشتند، سه نفر دیگر را *حنین‌بن اسحق* و *یعقوب بن اسحق کندی* و *ثابت‌بن قره حرانی* ذکر کرده.[۱] و *ابن‌صاعد* وی را «یکی از سران مترجمین و از آگاهان به علم نجوم و احکام آن» خوانده است.

عمر از مردم تبرستان بود و چنانکه قفطی نوشته است وی نخست به *یحیی‌بن خالد برمکی* پیوسته بود و سپس در زمرهٔ خاصان *فضل‌بن سهل* درآمد. و همو از ابومعشر نقل می‌کند که فضل‌بن سهل وزیر مأمون او را از زادگاهش فراخواند و او را به مأمون معرفی کرد و عمر برای مأمون کتابهای چندی در نجوم و فلسفه ترجمه نمود[۲] و به گفته ابن‌صاعد عمر احکامی از نجوم استخراج کرد که تا زمان ابن‌صاعد هنوز در خزانهٔ سلطان باقی بوده است.[۳]

اینوسترانزف در این امر که ابن‌ندیم *عمربن فرخان* را در این فهرست به سبب ترجمه کتابهای نجومی فارسی ذکر کرده باشد به دیده تردید می‌نگرد، زیرا به عقیدهٔ وی اگر به این سبب در این صورت ذکر شده بود می‌بایستی نام او در ردیف آل‌نوبخت و فرزندان خالد و تمیمی یعنی مترجمان کتب نجومی فارسی ذکر شده باشد. و همچنین ذکر او را در اینجا چنانکه مقتضای مقام است به سبب ترجمه کتابهای تاریخی فارسی نیز نمی‌داند زیرا از او در زمینه‌های تاریخ و داستان هیچ‌گونه کتاب و اثری شناخته نشده، و به این گونه معلومات هم شهرت نداشته. وی معتقد است که ابن‌ندیم نام عمربن فرخان را به این سبب ضمن فهرست مترجمان ذکر کرده که عمر کتابی دیگر از نوعی دیگر غیر از کتب نجومی و تاریخی از فارسی به عربی ترجمه کرده بوده است. کتابی که ابن‌ندیم نام آن را در جای دیگر از الفهرست ذکر کرده است.[۴]

ابن‌ندیم در فصلی از کتاب الفهرست با عنوان «*اخبار اصحاب التعالیم*

---

۱. بنابر آنچه ابن‌صاعد اندلسی در کتاب طبقات الامم، ص ۵۶ از وی نقل می‌کند.

۲. تاریخ الحکماء، ص ۲۴۲.

۳. طبقات الامم، ص ۸۷.

۴. نگاه کنید به: Iranian Influence on Moslem Literature 78 - 86.

المهندسین و الارثما طیقیین و الموسیقیین و الحسّاب و المنجمین و صنّاع الالات و اصحاب الحیل و الحرکات» پس از ذکر عمربن فرخان و این‌که وی کتاب «*الاربعه*» بطلمیوس را تفسیر نموده گوید «و از کتابهای او است کتاب المحاسن و کتاب *اتفاق الفلاسفة و اختلافهم فی خطوط الکواکب*».[۱]

اینوسترانزف معتقد است که کتاب المحاسن که در این باب ذکر شده از کتابهای علمی که معمولاً باید در این باب ذکر شود نیست، بلکه چون ابن‌ندیم در مقام ذکر کتب عمربن فرخان بوده از این جهت نام این کتاب را هم *استطرادا* برده است. به عقیدهٔ وی این کتاب المحاسن که ضمن مؤلفات عمربن فرخان ذکر شده ترجمه‌ای بوده است از یکی از کتب ادبی و اخلاقی ایرانی از نوع کتابهای اخلاقی دینی و زردشتی که معمولاً به عنوان شایست نشایست خوانده می‌شده‌اند، کتابهایی که معمولاً در آنها خصلتهای نیک و منشهای ستوده در برابر اضداد آنها که منشهای نکوهیده و صفتهای ناپسند باشند قرار داده می‌شده‌اند که در عربی گاهی به صورت المحاسن و گاهی به صورت (المحاسن و الاضداد) یا (المحاسن و المساوی) از آن تعبیر شده است. و به نظر وی بسیار محتمل است که عمربن فرخان که خود ایرانی بوده و با خاندانهای ایرانی مانند یحیی‌بن خالد و فضل‌بن سهل پیوستگی داشته در ضمن کتابهای نجومی فارسی که ترجمه کرده کتابی هم از نوع ادب و اخلاق ترجمه کرده باشد و این همان کتابی باشد که به نام کتاب (المحاسن) معروف شده و ابن‌ندیم آن را جزءِ کتابهای وی ذکر کرده است.

در فهرست کتابهای ابوریحان بیرونی کتابی هم به نام «*فی الفحص عن نوادر ابی حفص عمربن الفرخان*» دیده می‌شود که چنان‌که نوشته‌اند در ۲۴۰ صفحه بوده است. ظاهراً این کتاب مشتمل بر نظریات و آراء نجومی و فلسفی عمربن فرخان و شاید مشتمل بر اخبار و روایاتی هم دربارهٔ او بوده است.

---

۱. الفهرست، ص ۲۷۷.

مترجمان دیگر

سابقاً گفتیم که صورت الفهرست هر چند جامعترین صورتی است که از مترجمان فارسی به عربی به ما رسیده است، ولی معذلک این صورت شامل نام تمام کسانی که به ترجمه کتابهای فارسی ساسانی به عربی پرداخته‌اند یا ترجمه‌ای از آثار آنان در منابع تاریخی ذکر شده نیست. زیرا بوده‌اند کسان دیگری که به این کار اشتغال داشته‌اند و ترجمه‌هایی از آنها شناخته شده و یا در مآخذ به نام آنها خوانده شده است، و در این صورت ابن‌ندیم نامی از آنها نیست، بلکه نام آنها را یا در منابع دیگری غیر از الفهرست ابن‌ندیم و یا در جای دیگری از همین الفهرست و در غیر از این صورت می‌یابیم. و اینک در اینجا برای تکمیل این مبحث به شرح آنها می‌پردازیم.

زادان فرخ

یکی از این مترجمان زادان فرخ دبیر حجاج است که نام وی در الفهرست ابن‌ندیم به صورت «*زادان فروخ بن بیری*»[۱] آمده است. ترجمه‌ای که به وی نسبت داده شده کتابی بوده است در خواص شهرها و بعضی مناطق ایران که *ابن الفقیه* در کتاب البلدان خود مطالبی از آن نقل کرده است. بنا به گفتهٔ ابن‌الفقیه این کتاب جزءِ غنائمی بوده است که اعراب در خراسان به دست آورده‌اند، و این در هنگامی بوده که قتیبةبن مسلم بر فیروز پسر یزدگرد در جنگی غلبه یافت و دختر او را که نامش در کتب عربی «*شاهفرند*» ذکر شده به اسیری گرفت و نزد حجاج فرستاد، و این کتاب در محفظه‌ای (سبدی) نزد شاهفرند بود، و چون حجاج آن را بدید که به فارسی است از دبیر خود زادان فرخ کسکری خواست تا آن را به عربی ترجمه کند و او نیز چنین کرد.[۲]

ابن‌الفقیه مطالبی از این کتاب را که دربارهٔ آب و هوا و خواص بسیاری از شهرهای ایران و مردم آنها بوده نقل کرده و گوید کتاب بدین‌گونه شروع می‌شد:

---

۱ . الفهرست، ص ۲۴۰.

۲ . البلدان، ص ۲۰۹.

«به نام خداوند نقش آفرین» (بسم الله المصوّر) قباد پسر فیروز کشور خود را بررسی نمود و آبها و خاکها را سنجید تا برای خود شهری بنیان نهد و آنجا را مقر خویش سازد، از *عراق* که مرکز اقالیم است آغاز نمود و دریافت که دلگشاترین نقاط کشور سیزده موضع‌اند که عبارتند از: *مدائن*، *شوش*، *جندیشاپور*، *شوشتر(تستر)*، *شاپور*، *اصفهان*، *ری*، *بلخ*، *سمرقند*، *باورد*، دره‌ای در *نهاوند* به نام *رود راور*، *ماسبذان مهر جانقذق*، *تپه ماستر*.[1] *ابن‌الفقیه* پس از آنکه به همین ترتیب مناطق دیگری را هم به نقل از همان کتاب به عنوان سردترین، یا بیماری‌زاترین، یا کم‌بهره‌ترین، یا پرمیوه‌ترین مناطق بر شمرده، و همچنین مناطق دیگری را که مردمان آنها را بخیل‌ترین یا کاملترین یا خردمندترین یا باهوش‌ترین یا حسودترین یا اسلحه‌شناس‌ترین یا حیله‌گرترین یا عاقبت‌اندیش‌ترین یا سفله‌ترین مردمان شمرده است، باز به نقل از همان کتاب گوید: قباد از مدائن تا رود بلخ هیچ مکانی را که بر جاده واقع شده باشد دلگشاتر و خوش آب و هواتر از *کرمانشاه* تا نواحی *همدان* نیافت و بدین سبب در آنجا بنایی عظیم برای خود بساخت.[2]

زادان فرخ پسری داشت به اسم *مردانشاه* که در داستان ترجمه دیوان عراق از فارسی به عربی نام او برده شده است و به آن اشاره خواهیم کرد. برای زادان فرخ و پسرش مردانشاه اسم یا کنیه‌ای اسلامی بدان‌گونه که مسلمانان آن عصر را بوده است ذکر نشده و شاید این بدان علت بوده که آن دو همچنان به دین زردشتی خود باقی مانده و مسلمان نشده بوده‌اند.

در فهرست ابن‌ندیم زیر عنوان کتابهایی که در *پند و اندرز و حکمت* تألیف شده[3] ضمن کتب فارسی کتابی ذکر شده به نام *«کتاب زادانفروخ فی تادیب ولده»*[4]. شاید این کتاب هم نوشته یا ترجمه همین زادانفرخ باشد هر چند این احتمال هم

---

۱. این کلمه در نسخهٔ دیگر کتاب البلدان به صورت ماتستر نوشته شده و چنانکه ابن‌الفقیه کمی بعد از این موضوع گفته است ماستر (یا ماتستر) محلی بوده است که به شاپورخواست معروف بوده.

۲. البلدان، ص ۲۰۹ ـ ۲۱۱.

۳. الفهرست، ص ۳۱۶.

۴. این کلمه در الفهرست زادالفروخ چاپ شده که تحریف آن واضح است.

می‌رود که این کتاب به همین نام در ادبیات ایران وجود داشته و مؤلف آن زادان‌فرخ دیگری بوده که در همان عصر ساسانی می‌زیسته است.

یاقوت روایت می‌کند[1] که روزی حجاج به زادان فرخ گفت که برای من از اعراب و سرزمین آنها حکایت کن. زادان فرخ گفت: «خداوند امیر را نیک بدارد من دربارهٔ ایرانیان آگاه‌ترم تا دربارهٔ اعراب». ممکن است این روایت که در آن به علم و اطلاع زادان فرخ دربارهٔ ایران و شهرهای آن اشاره شده با موضوع ترجمهٔ این کتاب که دربارهٔ خواص شهرها و مناطق مختلف ایران بوده بی‌ارتباط نباشد.

زادان فرخ در عمل حساب و دیوان خراج مهارتی بسزا داشته و دارای طریقه‌ای خاص بوده که بدان معروف گردیده. جاحظ[2] در تعریف از *ابراهیم سندی* که وی را خطیبی بی‌مانند شمرده گوید: «او هم دبیر رسائل بود و هم دبیر خراج در سخن همچون رؤبه[3] بود و در عمل خراج به طریقه زادان فروخ اعور عمل می‌کرد». زادان فرخ تا پایان عمر در دیوان حجاج می‌بود و در فتنه *ابن‌اشعث* هنگامی که از جایی در بصره به خانه خود باز می‌گشت در بین راه کشته شد. پس از مرگ وی حجاج *صالح‌بن عبدالرحمان* را، که وی نیز یکی از مترجمان زبان فارسی است و ذکر آن خواهد آمد، به جای زادان فرخ دبیر دیوان خود ساخت.

زادان فرخ از مردم کسکر بوده و کسکر نام استان وسیعی بوده است در جنوب ایران شامل قسمتی از نواحی غربی خوزستان و قسمتی از نواحی شرقی و جنوبی عراق امروز، و مرکز آن شهری بوده است به نام *خسرو شاپور* ولی در زمان ولایت حجاج‌بن یوسف بر عراق او واسط را که خودش در آبادی و توسعهٔ آن کوشیده بود مرکز این استان قرار داد. واسط بین کوفه و بصره واقع شده است و بنا به نقل یاقوت از گفتهٔ هیثم‌بن عدی در ایران استانی نبوده است که مردم آن

---

۱. معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۳. ۲. البیان و التبیین، ج ۲، ص ۴۲۲.

۳. رؤبه بن العجاج، یکی از شاعران عرب است که دورهٔ امویان و اوایل دورهٔ عباسیان را درک کرد و آنها را در شعر خود ستود. کلام رؤبه را در نزد ارباب لغت عرب اعتبار فراوان بوده و غالباً در بیان معنی کلمات به اشعار او استناد جسته‌اند.

نیرومندتر از مردم این دو استان باشند؛ یکی استان اصفهان در سرزمین جبال و دیگری استان کسکر در دشت.

یاقوت کسکر را «عامل الزرع» معنی کرده است بنابراین باید این کلمه معرّب کشتگر باشد.

صالح پسر عبدالرحمن سیستانی

یکی دیگر ازاین مترجمان *صالح پسرعبدالرحمان سیستانی* است که چنانکه گفتیم حجاج وی را پس از زادان فرخ به جای وی بر دیوان خراج گماشت. صالح در دوره زادان فرخ یکی از دبیران دیوان خراج بود که زیردست زادان فرخ کار می‌کرد و از تربیت‌یافتگان او بود. این صالح نیز اصلش از یک خاندان ایرانی است که پدرش در جنگهای سیستان به دست اعراب اسیر گردیده بود و او را به عراق آورده بودند. صالح در عراق پرورش یافت و دانش آموخت و در خدمت زادان فرخ به دیوان خراج پیوست.

از صالح ترجمه کتاب یا رساله‌ای از فارسی به عربی شناخته نیست ولی او را بدان جهت در زمره مترجمان آثار ایرانی آوردیم که او را در همین زمینه کاری بس عظیم‌تر از ترجمه هر کتاب یا رساله‌ای بوده است. صالح دیوان عراق را از فارسی به عربی برگرداند، و همین کار او چنان اثری بزرگ در پیشرفت و گسترش قلمرو زبان عربی و تحول نثر عربی داشت که *عبدالحمیدبن یحیی* پیشوای نثر دیوانی عربی پیوسته می‌گفت: «خداوند صالح را پاداش نیک دهاد که چه بزرگ منّتی بر گردن دبیران عرب دارد».

ترجمهٔ *دیوان عراق* از فارسی به عربی در سال ۸۲ هجری انجام یافت و از داستانی که در ترجمه دیوان روایت شده چنین برمی‌آید که صالح، هم در زبان فارسی و هم در زبان عربی، نویسنده‌ای توانا و به رموز لغوی و فنی هر دو زبان آشنایی تمام داشته است. بلاذری و ابن‌ندیم داستان نقل دیوان را از فارسی به

عربی چنین روایت کرده‌اند.[۱]

«صالح منشی زادان فرخ پسر پیری دبیر حجاج بود، و برای او به فارسی و عربی کتابت می‌کرد؛ حجاج را از او خوش آمد؛ روزی صالح به زادان فرخ گفت: که واسطه پیوستن من به امیر تو بودی و من امیر را می‌بینم که به من تمایلی دارد و می‌ترسم که مرا بر تو مقدم دارد و منزلت تو نزد وی به پستی گراید. زادان فرخ گفت: چنین گمانی مبر زیرا او به من نیازمندتر است تا من به او چون جز من کسی دیگر را نخواهد یافت که حسابهای او را نگاه دارد. صالح گفت به خدا سوگند که اگر من اراده کنم حساب را به عربی برگردانم خواهم گردانید. زادان فرخ به او گفت: چند سطر را برگردان تا ببینم. صالح چنان کرد. زادان فرخ چون چنان دید به او گفت: خود را به بیماری بزن. صالح خود را به بیماری زد. حجاج تیاد روس طبیب خود را برای درمان وی فرستاد، پزشک در وی علتی نیافت و چون این خبر به زادان فرخ رسید به صالح دستور داد تا از خانه بیرون بیاید. برحسب اتفاق زادان فرخ (چنانکه گذشت) در فتنه‌ای که در عراق روی داد و به فتنهٔ ابن‌اشعث معروف شده، کشته شد و صالح جانشین او گردید. روزی صالح آنچه را که میان او و زادان‌فرخ گذشته بود باز گفت. حجاج به ترجمه دیوان مصمم شد و آن را به عهدهٔ صالح گذاشت. مردان شاه پسر زادان فرخ که زبان عربی را آماده فراگیری اصطلاحات فنّی دیوانی فارس نمی‌دید و آن را همچون مشکلات کار به رخ صالح می‌کشید تا او را از این کار منصرف سازد از آن جمله به صالح گفت: با دهویه و بیست ویه چه می‌کنی؟ (یعنی آنها را چگونه به عربی ترجمه می‌کنی؟) صالح گفت: آن را عشر و نیم عشر می‌نویسم مردان‌شاه گفت: «اند» را چگونه می‌نویسی؟ صالح گفت: «اند» نَیفٌ است و آنچه افزون باشد علاوه می‌شود[۲]. مردان‌شاه گفت خداوند بیخت را از جهان برافکند همچنان که

---

۱. فتوح‌البلدان، ص ۳۰۰ ـ ۳۰۱. الفهرست، ص ۲۴۲.

۲. عبارت عربی در شرح سؤال و جواب صالح و مردان‌شاه در هر دو روایت در نتیجهٔ اسقاط و تحریف کمی آشفته و نامفهوم است. آنچه در اینجا در ترجمهٔ آن نوشته شد تصحیح شده؛ آن

←

بیخ زبان فارسی را برافکندی. و ایرانیان صد هزار درهم به صالح دادند تا او از ترجمه دیوان فارسی به عربی اظهار ناتوانی کند ولی صالح نپذیرفت و دیوان را ترجمه نمود.

صالح در دیوان خراج عراق کارش به تدریج بالا گرفت. به گفتهٔ بلاذری وی در سال ۹۶ هجری از جانب سلیمان‌بن عبدالملک خلیفهٔ اموی عامل خراج گردیده و در همین دوره بود که وی عبدالله‌بن مقفع را چنانکه در شرح حال او ذکر کردیم به سمت عامل خراج بر ناحیهٔ بهقباد از نواحی دجله منصوب گردانید.[۱] و چنانکه از گفتهٔ طبری برمی‌آید صالح در این دوره مردی مقتدر بوده و حتی والی عراق؛ یزیدبن مهلب نیز از او حساب می‌برده و در تکریم او می‌کوشیده و سرانجام در اثر سختگیریهای صالح یزید از امارت عراق چشم پوشید و خلیفه را وادار کرد تا او را به ولایت خراسان منصوب گرداند.

عبدالحمید

دیگر از این قبیل مترجمان عبدالحمید دبیر معروف زبان عربی است که نام کامل او در مآخذ عربی «ابوغالب عبدالحمیدبن یحیی بن سعد» ضبط شده است. وی نخستین کسی است که در زبان عربی به نوشتن نامه‌های فنی دیوانی پرداخت، و چنانکه ابن‌ندیم گفته: «منشیان فن کتابت از او آموختند و روش او پیشه ساختند، و او است که راه بلاغت را در نامه‌نگاری هموار ساخت.[۲]

عبدالحمید در فن نویسندگی بر دست *ابوالعلاء سالم* دبیر دیوان هشام تربیت یافته بود. در شرح حال سالم دیدیم که وی نیز از ایرانیانی بوده است که آثاری از فارسی ساسانی به عربی ترجمه کرده و ابن‌ندیم هم او را در فهرست مترجمان فارسی آورده است. *استخری* در سخن از پارس گوید: «اما از ایرانیانی

← است. برای توضیح بیشتر در این باره رجوع شود به مقالهٔ نویسنده به عنوان «نقل دیوان عراق از فارسی به عربی، روایتی دربارهٔ آن و توضیحی دربارهٔ آن روایت» در «مقالات و بررسیها» نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر سوم و چهارم، تهران ۱۳۴۹.

۱ . فتوح‌البلدان، ص ۲۶۴. ۲ . الفهرست، ص ۱۱۷.

که برای کار در دیوان صلاحیت دارند اعم از دبیران و کارگزاران و ادیبان یکی از آنها *عبدالحمیدبن یحیی* است. وی در ولاء بنی‌امیه و به ایشان منسوب بود. وی را در فن نویسندگی و روش ویژهٔ او شهرتی بود که بی‌نیاز از تعریف است.[۱]

از آنچه *ابوهلال عسکری* نقل کرده و چنانکه از گفتهٔ جاحظ برمی‌آید عبدالحمید به ترجمه نوعی خاص از آثار ادبی ایران شهرت داشته و آن ترجمه نامه‌های دیوانی و عهدهای شاهان است. ابوهلال در این باره گفته است: «کسی که ترتیب معانی و به‌کار بردن کلمات را در جای خود در زبانی نیک بداند و سپس به زبان دیگری درآید، در این زبان هم مانند زبان نخستین هنر سخنوری وی را فراهم بُوَد، آیا نمی‌بینی که عبدالحمید کاتب فن نویسندگی راکه برای نویسندگان پس از خود ترسیم نمود از زبان فارسی استخراج کرده و آن را به زبان عربی برگردانده بود.»[۲] و از اینجا بود که سبک نویسندگی فارسی به زبان عربی راه یافت و گسترده شد.

عبدالحمید دبیر مروان‌بن محمد آخرین خلیفه اموی بود و در سال ۱۳۲ هجری در پایان روزگار امویان در بوصیر مصر کشته شد.[۳]

فضل پسر سهل

یکی دیگر از این مترجمان فضل‌بن سهل وزیر مأمون معروف به *ذوالریاستین* است که بنا به گفتهٔ جهشیاری[۴] وی کتابی از فارسی به عربی برای یحیی برمکی ترجمه نمود و یحیی را از حسن فهم و نیکی عبارت او بسیار خوش آمد. و چون فضل‌بن سهل در علم نجوم و احکام نجوم شهرت داشته احتمال می‌رود کتابی هم که او از فارسی به عربی ترجمه کرده است از کتب نجومی باشد.

---

۱. المسالک و الممالک، ص ۱۴۵. ۲. الصناعتین، ص ۵۱.

۳. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ عبدالحمید و روش او همچنین رجوع کنید به «وفیات الاعیان» جلد ۱، ص ۴۳۵ ـ العقد الفرید، ج ۲، ص ۲۰۶. تطورالاسالیب النثریة، تألیف انیس المقدسی، ص ۱۴۶ به بعد. بروکلمن، ج ۱، ص ۲۶۱ (ترجمه عربی).

۴. به نقل احمد امین از او در ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۹۳.

ابن‌خلکان در شرح حال او گوید که *فضل‌بن سهل* در سال ۱۹۰ هجری به دست مأمون خلیفهٔ عباسی اسلام آورده است. ونیز گفته شده است که پدرش سهل به دست مهدی خلیفهٔ عباسی اسلام آورده بود. و دربارهٔ علت لقب او به ذوالریاستین نوشته‌اند که چون او هم وزارت و هم فرماندهی سپاه را داشته از این رو او را ذوالریاستین خوانده‌اند. (در این باره در تاریخ بیهقی نیز شرحی ذکر شده و سبب دیگری هم برای این لقب بیان گردیده). فضل در سال ۲۰۲ کشته شد. کشته شدن وی در اثر توطئهٔ مأمون بود؛ بدین گونه که وی داثی خود سعودی اسود را واداشت تا هنگامی که فضل در حمّام بود باگروهی به حمّام ریخته و او راکشتند و این واقعه در سرخس زادگاه فضل اتفاق افتاد.[1]

خضر بن علی

یکی دیگر از این مترجمان «*خضربن علی*» است که نام وی در داستان ترجمه «جاودان خرد» آمده است که با شرکت حسن‌بن سهل که نام وی گذشت به ترجمهٔ این کتاب پرداخته‌اند. در پایان کتاب جاودان خرد در این باره چنین آمده است: «ذوبان[2] به من (یعنی حسن‌بن سهل) برگی از آن کتاب داد من نیک در آن نظر کردم و خوب در آن غور و بررسی نمودم و هر چه بیشتر در آن تأمل کردم مطالب آن را از ذهن خود دورتر یافتم پس خضربن علی را خواندم و این در آغاز روز بود و هنوز آفتاب به نیمروز نرسیده بود که او از مطالعهٔ آن برگ در نزد خود فراغت یافت و سپس شروع به تفسیر آن نمود و من می‌نوشتم. پس از آن، آن برگ را پس دادم و برگ دیگری از ذوبان گرفتم و خضر همچنان نزد من می‌بود او می‌خواند و من می‌نوشتم و بدین نحو تا سی‌برگ از او گرفتم»[3]. دربارهٔ کتاب جاودان خرد در فصلهای بعد با تفصیل بیشتری سخن خواهد رفت.

---

۱. رجوع شود به شرح حال او در وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۲۰۹ به بعد.

۲. ذوبان نام پیرمرد حکیمی است که در داستان پیدایش کتاب جاودان خرد پارسی نام او آمده است.

۳. الحکمه الخالده، ص ۲۱.

سلم یا سالم

دیگر سلم یا سالم سرپرست بیت‌الحکمه است که ابن‌ندیم دربارهٔ او گفته: «از او ترجمه‌هایی از فارسی به عربی در دست است».[1] و این سالم با سهل‌بن هارون کارهای بیت‌الحکمه راکه مأمون در بغداد تأسیس کرده بود اداره می‌کرد و در روزگار هارون‌الرشید نیز از مترجمان زبردست بوده در فهرست ابن‌ندیم دربارهٔ تفسیر مجسطی آمده که «نخستین کسی که به تفسیر و ترجمه این کتاب به عربی همت گماشت یحیی پسر خالد برمکی است که نخست جماعتی آن کتاب را برای وی تفسیر کردند و از عهده برنیامدند و او را پسند نیفتاد پس اباحسان و سلم سرپرست بیت‌الحکمه این کار را عهده‌دار شدند و به خوبی از عهده برآمدند؛ آنان این کار را به مترجمانی آزموده واگذار کردند و سپس ترجمه‌های آنها را سنجیدند و فصیحترین و صحیحترین آنها را برگزیدند و در تصحیح آن کوشش فراوان به کار بردند.[2]

سلم از نویسندگانی است که مانند ابن‌مقفع و سهل‌بن هارون مجموعه‌ها و برگزیده‌هایی از کتاب کلیله و دمنه فراهم آورده بود[3]، و او همان کسی است که به گفتهٔ ابن‌ندیم مأمون خلیفهٔ عباسی او را با جماعتی برای گردآوری برگزیده‌هایی از دانش پیشینیان که در کشور روم محفوظ بوده نزد پادشاه روم فرستاد.[4] از شرح حال و خاندان سلم اطلاعی در خور ذکر به ما نرسیده و از نوشته‌هایی هم که وی از فارسی به عربی ترجمه کرده بوده و ابن‌ندیم از آنها سخن گفته چیزی در دست نیست.

عبدالله‌بن علی

دیگر از این مترجمان *عبدالله‌بن علی* بوده که چنانکه ابن‌ندیم گوید کتابی در دانش پزشکی از فارسی به عربی ترجمه کرده بود. نام این کتاب در فهرست ابن‌ندیم «سیرک»

---

۱. الفهرست، ص ۱۲۰.

۲. الفهرست، ص ۲۶۸.

۳. الفهرست، ص ۳۰۵.

۴. الفهرست، ص ۲۴۳.

آمده. ابن‌ندیم گوید که این کتاب بیش از این از زبان هندی به فارسی ترجمه شده بود. نام کتاب به‌گونه‌های دیگری هم آمده مانند «شیرک» و «چرک».[۱]

ابوبکر صولی در کتاب *الاوراق* خود که در آن اخبار خلفا و شعرا را جمع کرده بوده از شاعری به نام عبداللهبن علی هم نام برده و اشعاری هم از او نقل کرده و آن را در مقدمه کتاب خود قرار داده است.[۲]

ابوالعباس دمیری

دیگر از این مترجمان *ابوالعباس دمیری محمدبن خلف‌بن مرزبان* است که در سال ۳۰۹ هجری وفات یافته است. یاقوت در شرح حال وی می‌نویسد: «ابوالعباس دمیری مردی فاضل و بلیغ و مورخ، و نویسنده‌ای ماهر بود و از او نامه‌های بزرگ صادر می‌شد. وی یکی از مترجمان بود که کتابهای فارسی را به عربی برمی‌گرداند. او را بیش از پنجاه ترجمه از کتابهای ایرانیان است. و چندین ده کتاب دربارهٔ اوصاف از او مانده که از آن جمله است کتاب «**وصف سوار و اسب**» و کتاب «**وصف شمشیر**»[۳]. وی از علمای مدرسه نحو بغداد بود و در محله باب المحول از محلات بغداد سکونت داشت. وی را چندین کتاب بوده از آن جمله کتاب «*برتری سگان از بیشتر کسانی که لباس می‌پوشند*» و کتاب «**هدایت**» و کتاب «**اشخاص تلخ محضر**» و کتابی در موضوع اشعار **حارث‌بن خالد مخزومی هاشمی** دربارهٔ **عائشه** دختر **طلحه**[۴]. بروکلمن احتمال می‌دهد که کتاب اسکندر که به‌این ابوالعباس نسبت داده شده یکی از کتابهایی است که وی از فارسی به عربی برگردانده[۵]

---

۱. الفهرست، ص ۳۰۳. ۲. به نقل ابن‌ندیم در الفهرست، ص ۱۵۱.

۳. معجم الادبا، چاپ مارگولیوث، ج ۷، ص ۱۰۵.

۴. عنوان عربی این کتابهای دمیری به ترتیب عبارت است از «کتاب وصف الفارس و الفرس»، «کتاب وصف السیف»، «کتاب تفضیل الکلاب علی کثیر من لبس الثیاب»، «کتاب الهدایة»، «کتاب الثقلاء»، «کتاب فی اشعار الحارث بن خالد المخزومی الهاشمی فی عائشة بنت طلحة»، «کتاب الذهول و النحول».

۵. تاریخ ادبیات عرب، ترجمه عربی، ج ۲، ص ۲۳۹ و ج ۳، ص ۱۰۴.

و اگر این احتمال به جا باشد این تنها کتابی خواهد بود که از بیش از پنجاه ترجمهٔ این شخص شناخته شده است.

اسحاق‌بن علی

دیگر *اسحاق‌بن علی‌بن سلیمان* است که ابن‌ندیم نام او را در باب «دام‌پزشکی و درمان چارپایان و صفات اسب و طرز انتخاب آن» ذکر کرده و از او کتابی نام برده که از فارسی ترجمه کرده بوده است که موضوع آن «*درمان حیوانات و اسب و استر و گاو و گوسفند و شتر و شناخت بها و سوم آنها*» بوده.[۱]

ابوریحان بیرونی

دیگر *ابوریحان بیرونی* دانشمند و فیلسوف شهیر است که در سال ۳۶۲ هجری قمری مطابق ۹۷۲ میلادی در بیرون از شهر خوارزم زاده شد و به همین جهت به «بیرونی» معروف گردید و در سال ۴۴۰ هجری قمری موافق ۱۰۴۸ میلادی در شهر غزنه بدرود زندگی گفت.

بیرونی به عنوان دانشمندی دقیق و مورخی فیلسوف شناخته شده ولی ذکر نام وی در اینجا نه به جهت این است که ترجمه کتابی علمی یا فلسفی از زبان فارسی به او نسبت داده شده بلکه به علت داستانها و قصه‌هایی است که وی از زبان فارسی ترجمه کرده است.

ابوریحان در شرح حالی که در سال ۴۲۷ هجری از *محمدبن زکریای رازی* نوشته پس از اینکه فهرستی از تألیفها و ترجمه‌های خود راکه مشتمل بر یکصد و سیزده کتاب و رساله است آورده چندکتاب هم از نوع قصه و حکایت که به گفتهٔ خودش از نوع مطالب سبک که به منزله چاشنی کلام است ذکر کرده و گوید که آنها را ترجمه کرده است. ظاهراً در این امر تردیدی نیست که چهار کتاب از جمله این کتب از فارسی ترجمه شده است و دو کتاب هم احتمالاً از هندی؛ این

---

۱ . الفهرست، ص ۳۱۵.

کتابها در این فهرست به این شرح ذکر شده:

داستان وامق و عذرا، داستان *قسیم السرور و عین‌الحیاة*، داستان *اورمزدیار و مهریار*، داستان *دادمه وگرامی‌دخت*، داستان دوبت *بامیان*، داستان *نیلوفر در قصه دبیستی و پربهاگر*.[1]

قصه وامق و عذرا، از داستانهای ایرانی کهن است. درست نمی‌دانیم که نام این داستان پیش از آنکه به عربی ترجمه شود چه بوده. در کتاب مجمل التواریخ آمده که قصه وامق و عذرا در عهد *دارابن دارا* در سرزمین یونان بوده و بعضی گفته‌اند که در عهد پدرش بوده.[2] ابن‌ندیم[3] و جاحظ[4] کتابی را به نام وامق و عذرا از مؤلفات سهل‌بن هارون رئیس خزانه الحکمه مأمون ذکر کرده‌اند. و از آنجا که سهل خود از مترجمان زبان فارسی بوده احتمال می‌رود که این قصه را او پیش از بیرونی به عربی ترجمه کرده باشد. احتمال این هم هست که او همانند قصه *وامق و عذرای* فارسی قصه‌ای دیگر به همین نام به عربی تألیف کرده باشد همچنان که همانند کلیله و دمنه کتاب دیگری در عربی به نام «ثعله و عفرا» تألیف کرده بود. *دولتشاه سمرقندی* در تذکرةالشعراء در ضمن حکایتی از قصه وامق و عذرا به صورتی نام می‌برد که گویا دانشمندان آن را برای خسرو انوشروان پرداخته بوده‌اند.[5]

این قصه را یک بار عنصری از شعرای اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری به نظم درآورده بود. منظومه وامق و عذرای *عنصری* تا این اواخر جزءِ کتابهای مفقود زبان فارسی به شمار می‌رفت و فقط بعضی از ابیات آن به طور پراکنده در برخی از مآخذ دیده می‌شد ولی چند سال پیش در اثر تصادفی عجیب قسمتهایی از آن پیدا شد و به چاپ رسید. همین منظومهٔ فارسی را شاعر ترک لامعی درگذشته در سال ۹۳۷ هجری به نظم ترکی درآورده که موجود

۱. در این باره نگاه کنید به «رسالة للبیرونی فی فهرست کتب محمدبن زکریا الرازی»، تصحیح پول کراوس (Paul Kraus) پاریس ۱۹۳۶. ۲. مجمل التواریخ، ص ۹۳.

۳. الفهرست، ص ۱۲۰. ۴. البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۴.

۵. تذکره دولتشاه، چاپ لیدن، ص ۳۰.

است. منظومهٔ دیگری هم از این قصه به فارسی وجود دارد که آن را شاعر کشمیری معروف شیخ یعقوب صرفی در سال ۹۹۳ هجری به نظم درآورده است.[۱]

و اما داستانی که به عنوان «قسیم السرور و عین الحیاة» به عربی ترجمه شده آن هم از قصه‌هایی است که عنصری به نظم فارسی درآورده و به نام «*شادبهر و عین‌الحیاة*» خوانده شده. در عنوان منظومه عنصری اصل نام اول یعنی شادبهر که بیرونی آن را قسیم السرور ترجمه کرده به شکل فارسی آن حفظ شده ولی نام دوم در هر دو نسخه فارسی و عربی به صورت عربی آن (عین الحیاة) که ترجمه نام اصلی است آمده شاید از روی این ترجمه عربی بتوان گفت که نام اصلی کتاب «*شادبهر و چشمهٔ زندگی*» بوده.

داستان شادبهر و عین‌الحیاة نیز از داستانهای کهن ایرانی بوده و به دوره پیش از ساسانی می‌رسیده. به گفتهٔ مجمل التواریخ این قصه مربوط به اواخر عهد بهمن پسر گشتاسب است و چنانکه از عبارت مجمل التواریخ برمی‌آید صحنه حوادث قصه در زمین بربر و ماچین بوده است.[۲]

داستان «*دوبت بامیان*» نیز از قصه‌هایی است که عنصری آن را به نظم درآورده و چنان‌که از این منظومه برمی‌آید نام دوبت «*خنک بت و سرخ بت*» بوده زیرا منظومهٔ عنصری به نام «قصه خنک بت و سرخ بت» خوانده شده است. از سه داستان دیگر غیر از همین نامهایی که بیرونی در فهرست ترجمه‌های خود نقل

۱ . دیوان صرفی کشمیری به تصحیح دکتر محمد ظفرخان از انتشارات انجمن عربی و فارسی دانشگاه پنجاب (پاکستان) ۱۹۶۲ ـ ۱۹۶۳. صرفی کشمیری از بزرگان شعر فارسی در کشمیر بود. وی در سال ۹۲۸ هجری مطابق با ۱۵۲۱ میلادی در کشمیر، که مصحح دیوان از آنجا که کشمیر یکی از مراکز مهم زبان و ادب فارسی بود آن را ایران کوچک می‌نامد، چشم به جهان گشود و در سال ۱۰۰۳ هجری در شهر سریناگار بدرود زندگی گفت و مزار او در آنجا معروف است، منظومه وامق و عذرا در شهر لکنهو در هند به چاپ رسیده و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پنجاب لاهور Punjab Public Library موجود است. (از مقدمه دکتر محمد ظفرخان بر دیوان صرفی کشمیری).

۲ . مجمل التواریخ، ص ۹۲.

کرده اطلاع دیگری در دست نداریم حتی بعضی از این نامها هم خالی از تحریف نیست. ابوریحان به جز آنچه ذکر شد کتابهای دیگری هم از فارسی به عربی ترجمه کرده و از آن جمله کتابی بوده در *اخبار مقنع* که چون مربوط به دوران اسلامی است از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود.[1]

ابان لاحقی

در پایان این گفتار باید یک نام دیگر را هم بر آنچه تا به حال گذشت بیفزائیم و آن نام ابان‌بن عبدالحمید بن لاحق بن عفیر الرقاشی معروف به ابان‌لاحقی است. ابان از شاعران معروف عصر اول عباسی است که چند کتاب از آنچه از زبان فارسی به عربی ترجمه شده یا خود او ترجمه کرده بود به شعر عربی درآورده، از جملهٔ این کتابها، کتاب کلیله و دمنه و کتاب *بلوهر و بوذاسف* و کتاب *سندباد* و کتاب مزدک (یا مروک) و کتاب سیرةاردشیر و کتاب *سیرة انوشروان* را ذکر کرده‌اند. ابن‌ندیم در چند جا از کتاب الفهرست از این ابان نام برده و در یک جا او را بدین گونه وصف کرده است: «شاعری است بسیار شعر و بیشتر اشعارش مزدوج و مسمّط است و از کتابهای ایرانیان و غیر آنها این کتابها را نقل کرده است. ابن‌ندیم در اینجا نام چند کتاب از آنچه را که ذکر کردیم آورده است. ممکن است از این عبارت ابن‌ندیم چنین استنباط شود که ابان خود در ترجمهٔ کتابهایی که به شعر درآورده دست داشته است گرچه دلیلی هم بر خلاف این نداریم ولی این را می‌دانیم که بیشتر کتابهایی که ابان منظوم ساخته قبلاً به وسیلهٔ ابن‌مقفع (و شاید هم دیگران) به عربی ترجمه شده بوده. بنابراین یا باید گفت که بعضی از این کتابها را ابان خود مستقلاً ترجمه کرده و یا در ترجمه‌ها با مراجعهٔ به اصل تصرفی می‌کرده و یا اینکه کلمه «نقل» را در عبارت ابن‌ندیم فقط به معنی نقل از نثر عربی به شعر عربی بدانیم نه نقل از فارسی به عربی چنانکه در سایر موارد قصد کرده است. و در هر حال چون نام ابان بن عبدالحمید لاحقی چه به عنوان مترجم یا

---

۱. رجوع شود به الآثار الباقیه، ص ۲۱۱.

ناظم با آثار منقول از فارسی قرین است لذا نمی‌توان این گفتار را پایان داد بی‌آنکه از او نیز نامی برده شود.

ابان از خاندانی بوده که بیشتر افراد آن خاندان طبع شعر داشته و کم و بیش شعر می‌گفته‌اند. پدرش عبدالحمید و جدش لاحق و برادرش عبدالحمید بن عبدالحمید و پسرش حمدان همه از این قبیل شاعران بوده‌اند[۱] ولی از بین همهٔ آنها ابان به نظم کتابهای ایرانی اختصاص یافته بود. ظاهراً در این قرن دوم و سوم هجری نظم کتابهای تعلیمی و اخلاقی به منظور سهولت حفظ آنها بازاری گرم و پررونق داشته.

یکی دیگر از کسانی که در همین دوره به این کار شهرت داشته ابوسهل بشربن المعتمر از بزرگان معتزله بود که او بیشتر به نظم مسائل کلامی و فقهی می‌پرداخت و حتی قصیده‌ای مفصل در مسائل کلامی با احتجاج بگفت که نوشته‌اند در ۳۰۰ برگ بود و ابن‌ندیم نقل کرده که در شعر مخمس و مزدوج کسی به پای او نمی‌رسید و جماعتی او را در این زمینه برتر از ابان شمرده‌اند.[۲]

در نظم کتابهای مترجم از فارسی برمکیان مشوق و حامیان او بوده‌اند گویند که برای نظم کلیله و دمنه یحیی‌بن خالد برمکی وزیر هارون‌الرشید ده هزار دینار و پسرش فضل پنج هزار دینار به وی عطا کردند و جعفر پسر دیگر یحیی برای قدرشناسی از زحمات او حاضر شد که راویه او شود یعنی اشعارش را روایت کند. ظاهراً اشتغال او به این آثار و نظم آنها دستاویزی بوده که مخالفانش او را به زندقه متهم سازند و ابونواس هم در شعری که در هجو او گفته او را مانوی خوانده و از زبان او چنین آورده:

لا اشهد الدهر حتی تشاهد العینان
فقلت سبحان ربی فقال سبحان مانی[۳]

---

۱ . الفهرست، ص ۱۶۳، عبارت در چاپ فلوگل افتادگی دارد. در چاپ تجدد (ص ۱۸۶) صحیح‌تر است.
۲ . الفهرست، تجدد، ص ۱۵۴.
۳ . عیون‌الاخبار، ج ۴، ص ۱۴۳.

صولی روایت کرده که چون ابان کتاب کلیله و دمنه را منظوم ساخت به وی گفتند: چرا در زهد قصیده‌ای نمی‌گویی؛ وی قصیده‌ای دربارهٔ روزه و زکات بساخت، صولی در کتاب الاوراق مختصری از آن را نقل کرده و از کلیله و دمنهٔ منظوم نیز قطعهٔ نسبتاً مفصلی آورده است.[1] ابوالفرج هم در کتاب الاغانی قصیده‌ای از همین قبیل به ابان نسبت داده و آن را ذات الحلل نامیده و گوید که وی در این قصیده از آغاز آفرینش و امر دنیا و همچنین مطالبی از منطق را منظوم ساخته بود.[2]

---

۱. فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، ص ۱۷۶، به نقل از نسخهٔ خطی کتاب الاوراق موجود در دارالکتب المصریة.

۲. فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، ص ۱۷۶.

گفتار ششم

آیین‌نامه‌ها و تاجنامه‌های ساسانی
در زبان عربی و دوران اسلامی

آیین‌نامه‌های ساسانی و آثار آنها در مآخذ عربی ○ در آیین جنگ در آیین تیراندازی ○ در چوگان‌بازی ○ در پیش‌گویی و راههای مختلف آن ○ در وصف مراتب رجال و کارگذاران دولت ○ در تربیت و آداب معاشرت ○ موضوعات پراکنده ○ کتابی از خسرو انوشروان پادشاه ساسانی در سرگذشت و شرح کارهای خودش ○ قطعه‌ای از سیرت انوشیروان و سیاست‌های او ○ خطابه انوشروان

در این باره پیش از این در دانشگاه لبنان مطالبی نوشته بودم که در فصلنامه «الدراسات الأدبیه» شماره‌های سوم و چهارم، سال سوم چاپ شده بود و چون اکنون آن چاپ شده قدیم در دسترس نیست در این جا تجدید چاپ می‌شود.

کلمهٔ «آیین» در زبان فارسی هم به معنی «زیب و زینت و آرایش» به کار رفته، و هم به معنی «رسم و عادت و طرز و روش». و در «آیین نامه» ـ که نام کتاب مورد گفت‌وگوی ما است ـ از این کلمه معنی دوم قصد شده است، یعنی کتابی که شامل رسم و روش یا اصول و قواعد علم یا فن یا هنری باشد. مسعودی

«آیین‌نامه» را به عربی «کتاب الرسوم» ترجمه کرده و از آن همین معنی را خواسته است. آیین به این معنی غالباً در عربی مرادف با کلمهٔ آداب استعمال شده، همچون آداب درس و آداب قاضی و مانند اینها؛ و چنین به نظر می‌رسد که آیین در عربی به همین کلمهٔ «آداب» ترجمه شده باشد، چنانکه نمونه‌ای از آن را در همین مقال خواهیم دید. ولی خود کلمهٔ فارسی آیین هم در کتابهای عربی به همین صورت و در همین معنی به کار رفته، و بیشتر استعمال آن در مورد آیین ایرانیان با آداب و رسومی است که در اصل از ایران گرفته شده بوده؛ از آن جمله در کتاب (التاج) منسوب به جاحظ و در (الاخبار الطوال) ابوحنیفه دینوری و در (التنبیه و الاشراف) مسعودی و در (الآثار الباقیه) بیرونی. مهیار دیلمی شاعر عربی گوی ایرانی نیز در قصیده‌ای این کلمه را به کار برده است.

چنانکه گفتیم آیین‌نامه به کتاب یا به دسته‌ای از کتابها گفته می‌شد که شامل آداب و رسوم یا اصول و قواعد علم یا فن یا هنری بوده است، و معمولاً این کلمه را به عنوان کتاب اضافه می‌کرده و مثلاً آیین جنگ یا آیین تیراندازی یا آیین چوگان‌بازی و مانند اینها می‌گفته‌اند. چنانکه معلوم است در دورهٔ ساسانیان در ایران کتابها یا رساله‌های متعددی در موضوعات مختلف به این نام وجود داشته و ظاهراً مجموعهٔ آنها را که هریک شامل فنی مخصوص بوده به نام مطلق «آیین‌نامه» یا «آیین‌نامهٔ بزرگ» می‌خوانده‌اند، و این همان کتاب بزرگ است که مسعودی در «التنبیه و الاشراف» از آن یاد کرده و گوید که «آن کتابی عظیم است در هزاران برگ که جز در نزد موبدان و بزرگان یافت نشود».

آیین‌نامه و شاید قسمتهائی از آن در اوائل قرن دوم هجری به زبان عربی ترجمه شده است. این کتاب را هم مانند بسیاری دیگر از کتابهای پهلوی نویسندهٔ معروف عربی‌نویس ایرانی روزبه پسر دادویه معروف به عبدالله‌بن المقفع از زبان پهلوی به زبان عربی برگردانید. ظاهراً غیر از قسمتهائی که ابن‌المقفع از این کتاب ترجمه کرده بود و در عربی به نام «الآیین» یا «کتاب الآیین» معروف گردید قسمتهائی دیگر از آن هنوز به زبان پهلوی باقی بوده، و گفتهٔ مسعودی که همهٔ

کتاب جز نزد موبدان و بزرگان که مقصود از آن خاندانهای بزرگ ایرانی است یافت نمی‌شود دلیل بر این مطلب تواند بود که تا دورهٔ مسعودی هنوز قسمتهائی از آیین‌نامه ترجمه نشده و در دسترس همه نبوده است. شاید علت این امر آن بوده که آیین‌نامهٔ بزرگ گذشته از معارف و فنونی که در جامعهٔ عربی اسلامی شناخته شده و رواج یافته بوده شامل مطالب دیگری هم بوده است که یا با محیط اسلامی سازش نداشته و یا اینکه تا آن موقع هنوز مورد توجه اعراب نشده بوده است. به هر حال چنانکه خواهیم دید بعضی از کتابها که از نوع همین آیین‌نامه‌ها بوده خیلی پس از ابن‌مقفع به عربی ترجمه شده، و این می‌رساند که ترجمهٔ ابن‌مقفع شامل همهٔ کتاب نبوده گرچه ترجمهٔ او به نام «آیین‌نامه» معروف شده بوده است. نظیر آن ترجمه «خداینامه» کتاب پهلوی دیگری است که در همین دوران چندین بار به وسیله ابن‌مقفع و پس از او به وسیلهٔ چند تن دیگر همه یا قسمتهائی از آن ترجمه یا تلخیص یا اقتباس شده و همهٔ آنها هم به نام «سیرالملوک» که همان ترجمهٔ «خداینامه» است معروف گردیده.

نام آیین‌نامه در بسیاری از مآخذ عربی و اسلامی آمده است. مسعودی همان‌طور که گذشت در «التنبیه و الاشراف» و ابن‌الندیم در «الفهرست» در دو جا و ثعالبی در «غرر اخبار ملوک الفرس» از آن نام برده‌اند، و آثاری از آن را در نامهٔ باستانی «تنسر» و در تاریخ حمزه اصفهانی و کتاب «جوامع الحکایات» محمد عوفی یافته‌اند. ولی مهمتر از همه از نظر کسب اطلاعات دربارهٔ چگونگی این کتاب و نوع مطالب آن قطعاتی است که از خود این کتاب در یکی از مآخذ قدیمی عربی ـ یعنی در کتاب «عیون الاخبار» ابن‌قتیبه ـ باقی مانده است. این قطعات چنانکه معلوم می‌شود باقیمانده از نخستین ترجمهٔ عربی است که از آیین‌نامه شده و محتمل است که از ترجمهٔ ابن‌مقفع گرفته شده باشد، هرچند احتمال هم می‌رود که ابن‌قتیبه مستقیماً به اصل پهلوی آن مراجعه کرده و این مطالب را از آن نقل و ترجمه کرده باشد، زیرا ابن‌قتیبه هم ایرانی بوده، و چنانکه از کتابش پیداست نسبت به این گونه آثار ایرانی نه تنها بیگانه نبوده بلکه اطلاعات

کافی و وافی دربارهٔ آنها داشته است. همهٔ این قطعات را هم با عبارات «در آیین‌نامه خواندم» آغاز می‌کند و در هیچ یک از آنها هم اشاره‌ای به ترجمهٔ کتاب یا ابن‌مقفع نیست.

در هر حال اینها قطعاتی است از کتابی که در قرن سوم هجری به نام «آیین‌نامه» یا «کتاب الآیین» معروف بوده و چون با عباراتی ساده و روان به عربی ترجمه شده نه با شیوه‌ای مترسلانه و پر تکالف، از این رو می‌توان اطمینان داشت که مطالب و شاید طرز بیان آن با اصل پهلوی چندان اختلافی نکرده، و مانند مطالبی که از این‌گونه مآخذ در کتب متأخرین نقل گردیده دخل و تصرفی در آن نشده است.

این قطعات در موضوعات مختلف است؛ گرچه از ظاهر عبارت ابن‌قتیبه چنین استنباط می‌شود که وی همهٔ اینها را از یک کتاب نقل کرده ولی چنانکه خواهیم دید در بعضی از موضوعات مختلفی که قطعاتی از آنها را در «عیون‌الاخبار» می‌یابیم کتابهای مستقلی هم وجود داشته است که ظاهراً آنها هم از نوع همین آیین‌نامه‌ها بوده‌اند.

به استناد این قطعات می‌توان گفت کتابی که در قرن سوم هجری به نام «الآیین» یا «آیین‌نامه» شناخته بوده و مورد استفاده ابن‌قتیبه واقع شده حداقل دارای اقسام مستقلی شامل موضوعاتی که در زیر شرح داده می‌شود بوده، و به استناد آنچه در مآخذ دیگر عربی مانند الفهرست و جز آن نقل گردیده در همین قرن در بیشتر این موضوعات کتابهای دیگری هم از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده و معروف بوده است.

در آیین جنگ

ابن‌الندیم در زیر عنوان «کتابهائی که در فن سواری و سلاح‌گیری و ابزار جنگ» تألیف شده دو کتاب از کتابهای ایرانیان را هم نام می‌برد؛ یکی در موضوع «تعبیهٔ جنگ و آداب سواران و این که پادشاهان ایران چگونه مرزبانانی

بر مرزهای چهارگانه شرق و غرب و جنوب و شمال می‌گمارند» و دیگری در موضوع «آداب جنگ و قلعه‌گیری و شهرگشائی و کمین‌کردن و روانه کردن جاسوسان و اعزام پیش‌آهنگان و دسته‌های دیگر از لشگریان و ایجاد سلاح خانه‌ها». این دو کتاب هم هر دو به زبان پهلوی بوده و به عربی ترجمه شده بوده است. کتاب دوم را خود ابن‌الندیم صاحب الفهرست چنانکه گوید از روی کتابی که برای اردشیر بابکان تألیف شده بوده به عربی ترجمه کرده است. به احتمال قوی این دو کتاب هم از نوع آیین‌نامه‌ها بوده و لفظ «آداب» که در ترجمهٔ عربی آنها به کار رفته ترجمهٔ کلمهٔ آیین است.

ابن‌قتیبه هم از آنچه در آیین‌نامه خوانده یک قطعه نسبةً بزرگ در همین موضوع یعنی در آیین جنگ و لشگرکشی در کتاب خود «عیون‌الاخبار» نقل کرده که شاید با این دو کتاب یا لااقل با دوّمی آنها بی‌ارتباط نباشد، و این هم که کتاب دوم پس از ابن‌قتیبه به عربی ترجمه شده مانع این احتمال نخواهد بود زیرا چنانکه گفتیم محتمل است که وی به اصل پهلوی آن مراجعه کرده باشد، و شاید شباهتی هم که بین مطالب این قطعه که ابن‌قتیبه نقل کرده با موضوعاتِ آن کتاب که ابن‌الندیم ترجمه کرده وجود دارد خود مؤیدی برای این نظر باشد.

قطعه‌ای که در عیون‌الاخبار از آیین‌نامه نقل شده شامل مطالبی است از این قبیل: طرز صف‌آرائی لشگریان و این که چه دسته از سربازان را در چه قسمت از میمنه یا میسره یا قلب قرار دهند، محل آرایش جنگی لشگریان و زمان آغاز حمله را چگونه انتخاب کنند، با شکست‌یافتگان و فراریان لشگریان دشمن چه رفتاری کنند، اگر آبی در میانهٔ دو لشگر باشد که هر دو ناچار باید از آن استفاده کنند چه رویه‌ای پیش گیرند، شرایط شروع حمله یا دفاع در صورتی که سربازان کارکشته و پرتجربه یا جنگ‌ندیده و بی‌تجربه باشند چیست، چگونه برای شبیخون‌زدن کمین کنند، و چه محلی را برای کمین‌کردن انتخاب کنند و چسان بر سپاه غافل دشمن شبیخون زنند، در محاصره کردن دژها و قلعه‌گشائی چگونه باید اقدام کنند و محل به کار بردن سلاحهای مخصوص آن را از قبیل

منجنیق‌ها و اراده‌ها و نردبانها یا نقب‌زدن را مشخص سازند، و برای درهم شکستن روحیه محاصره شدگان چه کارهائی انجام دهند». چنانکه ملاحظه می‌شود این مطالب همه از نوع موضوعاتی است که در کتابی که ابن‌الندیم ترجمه کرده بوده است وجود داشته. به هر صورت این قطعه نمونهٔ کوچکی است از کتابهائی که در این گونه موضوعات در دورهٔ ساسانی به زبان پهلوی موجود بوده و در دورهٔ عباسی به زبان عربی ترجمه شده است، با این تفاوت که در این قطعه و قطعات دیگری که در موضوعات مشابه در کتاب عیون‌الاخبار ـ که یک کتاب ادبی است و به منظور افزودن بر معلومات عمومی دبیران و نویسندگان تألیف شده ـ نقل گردیده است بیشتر جنبهٔ ادبی آنها ملحوظ بوده نه جنبهٔ فنّی.

در آیین تیراندازی

درهمان صورتی که از الفهرست ذکر کردیم کتاب دیگری هم یاد شده به نام «آیین تیراندازی». ابن‌الندیم گوید این کتاب تألیف بهرام‌گور است و همو گوید که بعضی گفته‌اند از بهرام چوبین است. بهرام گور و بهرام چوبین هر دو از مردان نامی دورهٔ ساسانی و از کسانی بوده‌اند که به شجاعت و دلاوری شهرت داشته‌اند و به همین جهت دربارهٔ آنها داستانها و افسانه‌هائی روایت می‌شده؛ بنابراین هر دو از لحاظ شهرت به شجاعت و مهارت در تیراندازی در مظان آن بوده‌اند که چنین کتابی به هر یک از آنها منسوب گردد، هرچند گفتهٔ ابن‌الندیم یعنی انتساب کتاب به بهرام گور به گمان نزدیکتر است زیرا در تاریخ دورهٔ ساسانی بهرام‌گور بیش از دیگران به شکار و تیراندازی شهرت داشته و داستانهایی هم که دربارهٔ مهارت او در تیراندازی رواست شده این گمان را تأیید می‌کند.

در عیون الاخبار هم قطعه‌ای در موضوع تیراندازی و قواعد و آداب آن از «آیین‌نامه» نقل شده است. در اینجا هم همان گونه که در «آیین جنگ» ذکر شد می‌توان احتمال داد که آنچه ابن‌قتیبه نقل کرده است از همین «آیین تیراندازی» منسوب به یکی از دو بهرام باشد یا از کتاب دیگری از همین نوع که

ضمن آیین‌نامهٔ بزرگ بوده است. هیچ بعید نیست که در عصر ساسانی دربارهٔ تیراندازی نیز که از فنون شایع و آموزشی آن عصر بوده مانند فنون جنگ کتابهای متعدد وجود داشته، و آنچه راکه ابن‌قتیبه نقل کرده است از کتاب دیگری باشد آنچه ابن‌الندیم یادکرده، زیرا چنانکه می‌دانیم در آن دوره به این گونه فنون جنگی و ورزشی توجه بسیار می‌شده و برای تعلیم این هنرها هنرآموزان مخصوص وجود داشته و نسبت به وضع و دقت در امر تعلیم آنان عنایت و اهتمام خاص می‌شده است و به استناد آنچه ابوحنیفه دینوری در الاخبار الطوال کرده این را هم می‌دانیم که سرپرستی امور هنرآموزان تیراندازی و اسب‌سواری چه راجع به تعیین دستمزد و چه راجع به مراقبت در حسن انجام وظیفهٔ آنان جزء وظائف دیوان سپاه یا به اصطلاح امروز وزارت جنگ بوده، و از اینجا معلوم می‌شود که تعلیم این فنون توسعه و رونق بسیار داشته. بنابراین دور نیست که در اینگونه موضوعات که می‌بایستی به عدهٔ زیادی تعلیم شود کتابهای درسی متعدد وجود داشته، و از همین قطعه‌ای هم که در عیون‌الاخبار در این موضوع نقل شده آشکار است که آن را از کتابی گرفته‌اند که برای تعلیم مبادی و اصول این فن نوشته شده بوده و برای همین منظور به کار می‌رفته است زیرا گذشته از ذکر رسوم و قواعد به روش تعلیم و تمرین هم اشاراتی در آن هست.

ظاهراً کتاب «آیین تیراندازی» شامل دستورهائی دربارهٔ انواع مختلف تیراندازیها که بعضی جزء فنون جنگی و بعضی هم از بازیهای ورزشی و قهرمانی به شمار می‌رفته بوده است. ما به طور قطع نمی‌دانیم که در دورهٔ ساسانی چه اقسامی در این فن وجود داشته و تعلیم می‌شده ولی این را می‌دانیم که چندگونه از این بازیها از ایران در میان اعراب و در دربار خلفای عباسی نفوذ یافته بود و وصف بعضی از آنها هم در مآخذ عربی آمده است. از آن جمله یکی تیراندازی با نشّاب به «برجاس» است و دیگری گلوله‌اندازی باکمان. نشاب یا نشابه به تیرهای ایرانی گفته می‌شد که با تیرهای عربی که آن را «سهم» می‌خواندند فرق

داشته؛ برجاس هم که کلمه‌ای فارسی و معرّب است به نشانه‌ای گفته می‌شد که در هوا قرار می‌دادند در بالای نیزه یا جای دیگر و به آن تیراندازی می‌کردند. این گونه تیراندازی در میان اعراب سابقه نداشت و آن را از ایرانیان گرفتند. مسعودی دربارهٔ هارون‌الرشید گوید: وی نخستین کسی بود که چوگان بازی کرد و با نشابه به برجاس تیر انداخت و شطرنج و نردباخت و بازیکنان را به خود نزدیک ساخت و از برای آنها وظیفه و مستمری برقرار نمود. چنانکه می‌دانیم کتابهایی هم که در موضوع همین هنرها و بازیها به زبان پهلوی وجود داشته در همین دورهٔ عباسی که خلفا به این بازیها توجه کردند به عربی ترجمه شد و بر حسب اتفاق قطعه‌ای هم که در عیون‌الاخبار از «آیین‌نامه» در فن تیراندازی نقل شده دربارهٔ همین نوع تیراندازی و طرز تعلیم آن و نشانه‌گیری است.

نوع دیگر از فنون تیراندازی پرتاب گلوله که در عربی آن را بندق می‌گفته‌اند از کمان بوده است. جرجی زیدان در وصف این بازی و چگونگی پیدایش و متداول شدن آن در بین اعراب گوید: بندق گلوله‌های گردی بوده که از گل یا سنگ یا سُرب و مانند اینها می‌ساخته‌اند، و در عربی جلاهق و جلاهقات نیزا خوانده می‌شود (جلاهق معرّب گروهه = گلوله است). این بازی هم از هنرهای ایرانی است. ایرانیان این گلوله را مانند تیر از کمان می‌انداختند، و اعراب این بازی را در اواخر روزگار عثمان از آنان فرا گرفتند. پیدایش این بازی را در مدینه نخست امری شگفت و ناروا یافتند ولی سپس با آن مأنوس شدند و در سپاه خود دسته‌ای گلوله‌انداز نیز تربیت کردند. در دربار هارون‌الرشید نیز دسته‌ای از این گلوله‌اندازان بودند که در پیشاپیش او راه می‌سپردند و به هر کس که بر سر راه او ایستاده بود گلوله پرتاب می‌کردند. در دورهٔ عباسیان دسته‌های گلوله‌انداز فراوان بود که در بیرون شهرها می‌رفتند و با هم مسابقه می‌دادند». و همو دربارهٔ تیراندازی با نشاب گوید: و از قبیل گلوله‌اندازی پرتاب نشاب به برجاس است که آن هم یک بازیِ ایرانی است و نخستین بار هارون‌الرشید آن را معمول داشت.

در چوگان بازی

چوگان‌بازی هم یکی از بازیهای ورزشی ایرانی بوده که در دورهٔ ساسانیان و پیش از آن برای پرورش جوانان و ورزش آنان اهمیت زیاد داشته و دستور و قواعد آن را هم در کتابها ضبط و مدون ساخته بوده‌اند.

ابن‌الندیم در ضمن همان صورتی که از آن نام بردیم یک کتاب هم با عنوان «آیین چوگان‌بازی از آنِ ایرانیان» نقل کرده است که ظاهراً در همین دورهٔ اول عصر عباسی به عربی ترجمه شده بوده است، زیرا چنانکه دیدیم تا پیش از دورهٔ عباسیان این بازی در میان اعراب شناخته نبوده و نخستین کسی که از خلفا به آن پرداخت هارون‌الرشید بود.

در کتاب عیون‌الاخبار هم قطعه‌ای دربارهٔ دستور چوگان‌بازی از آیین‌نامه نقل شده است، که دربارهٔ آن و این که آیا ابن‌قتیبه آن را از همین کتابی که ابن‌الندیم در ضمن این صورت نام برده گرفته است یا از کتاب دیگر همان احتمالاتی که در آیین‌نامه‌های دیگر ذکر کردیم می‌رود.

قطعه‌ای که ابن‌قتیبه از آیین‌نامه نقل کرده هر چند کوچک است ولی شامل دستورهای مختلفی دربارهٔ این بازی و قواعد آن است که از روی آن می‌توان تا حدّی به نوع مطالب این گونه کتابها پی برد. در این قطعه دستورهائی است راجع به طرز به دست گرفتن چوگان و گرداندن آن و چگونگی زدن گوی در حال سواری و طرز رفتار با هم‌نبردان و دستور برانگیختن و نگه‌داشتن اسبان و وضع تماشاچیان و اندازهٔ میدان بازی و بعضی دستورهای اخلاقی دیگر.

در پیشگوئی و راههای مختلف آن

قطعه‌ای که در عیون‌الاخبار از آیین‌نامه در این موضوع نقل شده به عنوان «روش ایرانیان در عیافت و طرز استدلال به آن» ذکر شده است. در بین اعراب و شاید ملتهای دیگر هم یکی از طرق پیشگوئی این بوده است که مرغی را می‌پرانیده‌اند یا مرغی که در حال پرواز

بوده است از جهت و نوع پرواز آن طبق خصوصیات و حسابهائی که پیشگویان درست کرده بودند نسبت به اموری که در آینده خواستی اتفاق افتاد پیشگوئیهائی می‌کردند و آن را به فال نیک یا بد می‌گرفتند و این عمل را زجر الطیر یا عیافت (ازعاف الطیر) می‌نامیدند. معنی عیافت کم‌کم توسعه یافت و به معنی مطلق پیشگوئی به‌کار رفت اعم از این‌که به وسیله پرواز پرندگان باشد یا به وسیله دیگری، و از این رو عائف و متعیف به معنی مطلق پیشگو استعمال می‌شود. در کلمه عیافت هم که در عنوان قطعه‌ای که از آیین‌نامه گرفته شده به‌کار رفته همین معنی کلی قصد شده است، زیرا در این قطعه از انواع اموری که وسیله پیشگوئی بوده سخن رفته نه از یک نوع بخصوص آن.

پیشگوئی، یعنی استدلال از بعضی اتفاقات نادر یا غیر عادی بر حدوث امری در آینده، در نزد گذشتگان اعتبار فراوان داشته و تقریباً در میان همه ملتها معمول بوده است؛ با این فرق که در مردم بدوی و صحرانشین این امر هم به صورت ساده و ابتدائی بوده و در ملتهائی که پیشرفته‌تر بوده و با نوشته و کتاب سر و کار داشته‌اند این معلومات هم از صورت ساده و ابتدایی خارج شده و کم کم به صورت یکی از معارف عصر درآمده و در کتابها مدون گردیده است.

تا آنجا که ما اطلاع داریم در فنون مختلفی که برای پیشگوئی حوادث آینده در ایران معروف و معمول بوده، غیر از آنچه در آیین‌نامه بوده و قطعه‌ای از آن اکنون در دست ما است، چهار کتاب دیگر در زبان پهلوی وجود داشته که به عربی ترجمه شده بوده است. نام این کتابها را ابن‌الندیم در الفهرست بدینگونه ذکر کرده است:

۱. «کتاب التاج و ما تفاءلت به ملوکهم» که ظاهراً مشتمل بر پیشگوئیها یا تفألهای پادشاهان ایران بوده و ابن‌مقفع آن را به عربی ترجمه کرده بوده است و ما در شماره گذشته همین مجله ضمن گفت‌وگوی از تاجنامه‌های پهلوی از آن سخن گفتیم.

۲. «کتاب زجر الفرس» که ابن‌الندیم آن را در فهرست کتابهائی که در

موضوع فال و زجر و امثال اینها تألیف شده ذکر کرده و از میان آنها این کتاب شامل طریقه ایرانیان در این فن بوده، و چون اطلاع دیگری دربارهٔ این کتاب جز همین اسم آن به ما نرسیده نمی‌توانیم درباره مطالب آن اظهار نظری کنیم.

۳ . «کتاب الفأل لاهل فارس» این کتاب را هم ابن‌الندیم در فهرست همان کتابها ذکر کرده. اگر بخواهیم موضوع آن را از روی اسمش حدس بزنیم باید بگوئیم که این کتاب هم دربارهٔ طریقه ایرانیان در فال و استخاره و اموری بوده است که آنها را به فال نیک یا بد می‌گرفته‌اند، و احکامی که بر آنها مترتب می‌ساخته‌اند.

۴ . «کتاب الاختلاج علی ثلاثه اوجه للفرس» اختلاج عبارت است از پریدن اعضاء یا عضلات مختلف بدن انسان بدون اراده او. این امر یک حادثه طبیعی است که پزشکان قدیم بعضی آن را نشانه اختلال و ضعف در بعضی اعصاب می‌دانسته‌اند و بعضی دیگر برعکس آن را نشانه قدرت و استقامت آنها. درهر حال از آنجاکه این امر تا حدی غیر عادی بوده موجب پیدایش اعتقاداتی در بین عوام گردیده و آن را دلیل وقوع حوادثی دانسته‌اند و به تدریج شاخ و برگهائی بر آن افزوده شده و به صورت علم درآمده بوده است، در عربی آن را به نام علم الاختلاج خوانده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند آن علمی است که از کیفیت دلالت پرش اعضاء انسان از سر تا پا بر احوالی که بر آن شخص واقع خواهد شد بحث می‌کند، و در کشف الظنون از گفته ابوالخیر نقل شده که این علم به واسطه ضعف دلالت و مبهم بودن دلایلش شایسته اعتماد نیست، و همو گوید که من رساله‌های مختصری در این علم دیده‌ام که از آن سودی عاید نمی‌گردد. در هر حال از اینکه در کتابی که از پهلوی به عربی ترجمه شده بوده این علم بر سه وجه بیان گردیده معلوم می‌شود که در دورهٔ ساسانیان این علم را هم قدر و اعتباری می‌شناخته‌اند و برای آن اصول و مبانی و اقسام و وجوهی قائل بوده‌اند.

از چهار کتابی که در بالا ذکر شد از هیچ یک از آنها جز نام نشانی باقی

نمانده ولی از آنچه در «آیین‌نامه» راجع به این گونه موضوعات بوده چنانکه گفتیم قطعه‌ای در دست است که ما عین آن را نقل کرده‌ایم. این قطعه از دو نظر دارای اهمیت است، یکی از آن نظر که نمونه‌ای است از نوع مطالب و موضوعاتی که در این قبیل کتابها یا رساله‌ها مندرج بوده، و دیگر از آن جهت که این قطعه قدیمترین نص موجود است از کتابی که در این گونه معتقدات در ایران قبل از اسلام تدوین یافته بوده و به مسلمانان رسیده، و برای کسانی که به تحقیق درباره فرهنگ و معتقدات عوام ـ که به نام فولکلور خوانده می‌شود ـ و تحولات تاریخی آن علاقه‌مندند سندی با ارزش است.

در وصف مراتب رجال وکارگذاران دولت

در این موضوع چنانکه در گذشته از آن سخن گفتیم (در شماره اول این مجله صفحه ۵۷) کتابی به زبان پهلوی وجود داشته به نام «گاهنامه» شامل ترتیب طبقات درباریان و صاحب‌منصبان و کارگذاران دولت ساسانی و مراتب آنها که بنا به گفتهٔ مسعودی در حدود ششصد مرتبه بوده است. این کتاب هم که خود مسعودی آن را دیده بوده بنا به گفتهٔ وی جزء «آیین‌نامه» بوده است، و شاید علت آن که در «الفهرست» ابن‌الندیم نامی از آن نمی‌یابیم همین باشد که آن را کتاب جداگانه‌ای نمی‌شناخته‌اند. ظاهراً این کتاب با این قسمت از آیین‌نامه شرح سازمان داخلی دولت ساسانی و فهرستی از مناصب و درجات دولتی و وظائف و حدود اختیارات هر درجه و منصبی بوده، و چون همان‌طور که می‌دانیم در دولت ساسانی حفظ حدود طبقات مختلف رجال دولت و کارگذاران به شدت رعایت می‌شده، و برای هیچ‌کس و خاصه بزرگان و درباریان و کارگذاران دولت از لحاظ رعایت آداب و رسوم و حفظ سنن تخطّی از حدود مقرر به هیچ وجه جایز نبوده، از این جهت می‌توان حدس زد که در این کتاب علاوه بر فهرست مقامات و مناصب، دربارهٔ حدود و وظائف هر مرتبه چه از نظر اختیارات در عمل و چه از نظر تشریفات و آداب و رسومی که در هر

مرتبه و مقام واجب الرعایه بوده نیز مطالبی مندرج بوده است و به همین علت هم آن را جزء آیین‌نامه شمرده‌اند.

در تربیت و آداب معاشرت

در این موضوع دو قطعهٔ کوچک در عیون‌الاخبار از از آیین‌نامه نقل‌شده که یکی از آنها دربارهٔ آداب طعام است. ظاهراً این گونه مطالب آیین‌نامه نزدیک یا از نوع مطالب و موضوعاتی بوده که در کتاب «التاج» دیده می‌شود با این فرق که مطالب کتاب التاج فقط منحصر به آداب و رسوم دربار شاهان بوده ولی این قسمت از آیین‌نامه شامل تعالیم عمومی در تربیت و آداب اجتماعی بوده و اختصاص به طبقهٔ خاصی نداشته است. سابقاً نیز دیدیم که استاد کریستن سن آیین‌نامه را از مآخذ کتاب «التاج» منسوب به جاحظ دانسته. خیلی محتمل است که آیین‌نامهٔ بزرگ شامل کتاب یا رساله‌ای هم دربارهٔ آداب مجالست با پادشاهان و آیین دربار ایشان نیز بوده و جاحظ از آن رساله هم استفاده کرده باشد ولی آنچه معلوم است نویسندهٔ کتاب التاج از اقسام دیگر آیین‌نامه بهره نگرفته است، زیرا به قول خودش مطالب آن از جنس کتابش نبوده است. دربارهٔ آداب طعام گوید: «در پرهیز از سخن هنگام طعام فضائل بسیار است، و این در آیین ایرانیان است، و ما از ذکر آن خودداری کردیم چون‌که از جنس کتاب ما نیست.» و چنانکه دیدیم یکی از قطعاتی هم که در آیین‌نامه در عیون‌الاخبار نقل شده دربارهٔ آداب طعام است.

موضوعات پراکنده

غیر از آنچه ذکر شد سه قطعهٔ دیگر درعیون‌الاخبار از آیین‌نامه نقل شده که چون دربارهٔ آنها اطلاعات دیگری از مآخذ دیگر در دست نیست نمی‌توان آنها را به قسمت یا رسالهٔ مخصوصی از آیین‌نامه برگرداند، و به همین جهت ما آنها را زیر عنوان موضوعات پراکنده یاد کردیم، هر چند می‌توان

احتمال داد که این قطعات هم از آن قسمت از آیین‌نامه که دربارهٔ آداب مصاحبت با پادشاهان و آیین مجلس ایشان بوده گرفته شده باشد. یکی از این قطعات گفته‌ای است نقل از یکی از پادشاهان ایران، و دیگری قطعه کوچکی است دربارهٔ داوری و اقسام آن؛ و سوم دستوری است برای انتخاب محل خوابگاه شاه و اینکه دارای چه شرایطی باید باشد، و چنانکه ملاحظه می‌شود از لحاظ موضوع دور از آنچه گفتیم نیست.

تاجنامه‌های ساسانی در دوران اسلامی

ابن‌ندیم در «الفهرست» در ضمن کتابهائی که ابن‌مقفع از فارسی به عربی ترجمه کرده کتابی را هم با عنوان «کتاب التاج فی سیرة انوشروان» نام برده است. بعضی از محققان همچون آقای گابریلی[1] در وجود چنین کتابی در شرح حال انوشروان شک کرده و عبارت «فی سیرة انوشروان» را در نام این کتاب الحاقی دانسته‌اند، و برخی دیگر همچون مرحوم احمد زکی پاشا[2] مصحح و محقق کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» منسوب به جاحظ این کتاب را «رازی در نهاد روزگار نهفته» خوانده‌اند. این از آن جهت است که محققان تاکنون جز همین نام که در «الفهرست» ذکر شده در جای دیگر نشانی از این کتاب نیافته‌اند، و به اطلاعات دیگری که ممکن است از منابع دیگر دربارهٔ آن به دست آورد توجهی نکرده‌اند، در صورتی که با تحقیق و کاوش بیشتر و پی‌جوئی آثار و نشانه‌هائی که از این کتاب در منابع مختلف تاریخی و ادبی عربی یافت می‌شود و با سنجیدن و به هم پیوستن اطلاعات متفرّق و پراکنده‌ای که دربارهٔ آن یا دربارهٔ کتابهای مشابه آن به دست می‌آید نه تنها شک و تردید آقای گابریلی به کلی از میان می‌رود، بلکه اطلاعات جامع و مفید و حتی

---

۱. به نقل استاد کریستن سن در کتاب «ایران در زمان ساسانیان» ص ۵۸ از اصل فرانسهٔ آن به نام IRAN Sous les Sassanides و ص ۳۴ از ترجمهٔ مرحوم رشید یاسمی.

۲. در مقدمه کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» ص ۲۶.

نمونه‌های بسیار جالب و قابل توجهی نیز از این کتاب به دست می‌آید که در پرتو آن به خوبی می‌توان این رازی را که تاکنون به گفتهٔ مرحوم احمد زکی پاشا در نهاد روزگار نهفته بود روشن و آشکار ساخت. موضوع این گفتار همین تحقیق و کاوش و پی‌جوئی و معرفی یکی از آثار ادبی ایران در دورهٔ ساسانی است که تاکنون بدین صورت ناشناخته بوده است.

ولی پیش از آن که به موضوع اصلی یعنی به تحقیق دربارهٔ کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» بپردازیم به حکم پیوستگی مطلب لازم است به عنوان مقدمه توضیح مختصری دربارهٔ تاجنامه‌های پهلوی که به عربی ترجمه شده و اطلاعاتی که از آنها در دست است و نظریه‌هائی که برخی از محققان در این باره اظهار داشته‌اند بیفزائیم.

ظاهراً قدیمترین مأخذی که در آن نامی از کتابی به نام «التاج» برده شده و مسلّم است که مقصود از آن یک تاجنامهٔ پهلوی ساسانی است کتاب «عیون‌الاخبار» ابن‌قتیبه است. ابن‌قتیبه که از خانواده‌ای ایرانی و خراسانی بوده و در کوفه چشم به جهان گشوده و مدتی قضاء «دینور» را بر عهده داشته و از این رو به دینوری معروف گشته است بین سالهای ۲۱۳ و ۲۷۶ هجری می‌زیسته و چنان که از کتاب «عیون‌الاخبار» او برمی‌آید وی در تألیف این کتاب از مآخذ ایرانی متعددی استفاده کرده و از آن جمله کتابی بوده از نوع «تاجنامه» که از آن به نام «کتاب التاج» نام برده و چندین قطعه نیز از ترجمهٔ عربی آن را عیناً نقل کرده که از نظر تحقیق دربارهٔ این کتاب بسیار مهم و قابل استفاده است.[1] پس از عیون‌الاخبار کتاب دیگری که در آن با صراحت از کتابهائی به نام «التاج» یاد شده الفهرست ابن‌ندیم است.

فهرست ابن‌ندیم چنان که در آغاز آن ذکر شده در سال ۳۷۸ هجری تألیف شده، یعنی بیش از یک قرن پس از تألیف عیون‌الاخبار. در این کتاب در

---

۱ . این قطعات در گفتاری در همین مجله (سال اول شماره اول) زیر عنوان «کتاب التاج للجاحظ و علاقته به کتب تاجنامه فی الادب الفارسی الساسانی» شرح داده شده؛ به آن مراجعه کنید.

دو جا نام دو کتاب از تاجنامه‌های پهلوی آمده، یکی در صفحه ۱۱۸[1] در فهرست کتابهائی که ابن‌مقفع به عربی ترجمه کرده، و دیگری در صفحه ۳۰۵ ضمن فهرست کتابهای ایرانی که در تاریخ و داستانهای صحیح تألیف شده. در جای اول همچنان که گذشت نام کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» و در جای دوم «التاج و ما تفألت به ملوکهم» ذکر شده است. غیر از عیون‌الاخبار و الفهرست نام کتاب التاج در دو جا از کتاب السعادة و الاسعاد تألیف ابی‌الحسن ابن ابی‌ذر نیشابوری متوفی در سال ۳۸۱ که آن هم در همین قرن چهارم و کم و بیش همزمان با الفهرست تألیف یافته برده شده و دو قطعه کوچک هم از آن نقل گردیده.[2] السعادة و الاسعاد از نظر اشتمال آن بر قطعاتی از بعضی از آثار ادبی ساسانی برای تحقیق و بررسی آن آثار یکی از مآخذ بسیار مهم و گرانبها است و چنین به نظر می‌رسد که مؤلف آن این دو قطعه را مستقیم و بی‌واسطه از همان کتاب التاج نقل کرده است. گذشته از این کتابها که ذکر شد نام «کتاب التاج» در کتب دیگری هم مانند عقد الفرید ابن‌عبد ربه[3] و سراج‌الملوک طرطوشی[4] برده شده و مطالبی از آن نقل گردیده که معلوم نیست بی‌واسطه از همین کتاب نقل شده باشد و ظاهراً از مآخذ دیگری مانند عیون‌الاخبار در آنها منعکس شده است.

از دانشمندان متأخر هم کسانی که دربارهٔ آثار دورهٔ ساسانی مطالبی نوشته‌اند کم و بیش به ذکر کتاب «تاجنامه» نیز پرداخته نامی از آن برده یا به استناد آنچه در این مآخذ آمده تعریفی از آن کرده‌اند، ولی یک امر سبب شده

---

۱. شمارهٔ صفحات فهرست طبق چاپ خاورشناس آلمانی «فلوگل» که مورداستفاده بوده تعیین شده مگر در جائی که چاپ دیگر تصریح شده باشد.

۲. السعادة و الاسعاد، ص ۴۳۲ و ۴۳۵. این کتاب نفیس به کتابت و مباشرت استاد مجتبی مینوی جزء انتشارات دانشگاه تهران به شماره ۴۳۵ و به شماره ۵ از سلسلهٔ کتب اهدائی آقای دکتر یحیی مهدوی به دانشگاه در سال ۱۳۳۶ هجری شمسی در شهر ویسبادن آلمان از روی خط کاتب خوب و خوانا چاپ عکسی شده است.

۳. عقد الفرید، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۲۶۰. ۴. سراج‌الملوک چاپ مصر ص ۹۶.

که آنچه در این‌باره نوشته‌اند غالباً مبهم و نارسا و گاهی نیز آمیخته با غلط و اشتباه گردیده، و آن این است که این محققان «تاجنامه» را در ادبیات ساسانی نام یک کتاب پنداشته و به ناسازگاری این نظر با اطلاعاتی که در مصادر مختلف تاریخی از کتابهائی به این نام در دست است توجهی نکرده‌اند.

مثلاً آقای کراتشووسکی خاورشناس روسی در نامه‌ای به مرحوم احمد زکی پاشا مصحح کتاب التاج منسوب به جاحظ چنین می‌نویسد: «من کتابی به نام «التاج» در بین مؤلفات جاحظ ندیدم، ولی صاحب فهرست کتابی را از ابن‌مقفع به همین نام یاد می‌کند (ص ۱۱۸) و دور نیست که مأخذ هر دو کتاب یکی باشد؛ و آنچه این امر را تأیید می‌کند وجود کتابی به همین نام است در بین کتابهائی که ایرانیان در تاریخ و حکایات تألیف کرده‌اند «فهرست ص ۳۰۵» و بنابراین احتمال دارد که هم جاحظ و هم ابن‌مقفع هر دو از آن کتاب استفاده کرده باشند».[1] در این نوشته چندین اشتباه است: نخست آنکه کتابی که در فهرست به این نام به ابن‌مقفع نسبت داده شده ابن‌الندیم آن را از مؤلفات وی نشمرده بلکه آن را در ضمن کتب فارسی که ابن‌مقفع به عربی ترجمه کرده آورده است؛ بنابراین آن را هم باید یک کتاب پهلوی ساسانی به شمار آورد نه یک کتاب عربی از مؤلفات ابن‌مقفع چنان که کراتشووسکی گمان کرده است، و دیگر اینکه کتاب منسوب به جاحظ در موضوع عمومی آداب و رسوم پادشاهان و آیین مجالس ایشان است، و آنچه ابن‌مقفع ترجمه کرده کتابی بوده است در یک موضوع مخصوص یعنی شرح حال و کارهای انوشیروان، و در آن تنها از این پادشاه سخن می‌رفته نه از موضوعات عمومی و کلی بدان‌گونه که در کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» دیده می‌شود؛ و همچنین احتمال این که هم کتاب منسوب به جاحظ، یعنی «التاج فی اخلاق الملوک» و هم کتاب ابن‌مقفع، یعنی «التاج فی سیرة انوشروان» هر دو مبنی بر کتاب دیگری باشند که ابن‌الندیم آن را جزء کتابهای ایرانی به نام «کتاب التاج و ما تفاءلت به ملوکهم» ذکر کرده نیز بی‌مورد است، زیرا این کتاب هم

---

۱. از نامه آقای کراتشووسکی به احمد زکی پاشا، مقدمه تاج ص ۶۷.

چنان‌که از اسم آن و از نمونه‌هائی که از این قبیل کتب در مصادر عربی و اسلامی دیده می‌شود[1] برمی‌آید کتابی بوده است دربارهٔ اموری که پادشاهان ساسانی بدان فال بد یا نیک می‌زده‌اند. و از این که ابن‌ندیم آن را جزء کتابهای تاریخی و داستانهای صحیح ذکر کرده معلوم می‌شود که مشتمل بر حکایات و داستانهایی هم در این زمینه از پادشاهان ایران بوده، و چنان‌که می‌دانیم توسل به این گونه پیش‌گوئیها و وسائلی که برای آن داشته‌اند از قبیل ستاره‌شناسی و طالع‌بینی و خواب‌گزاری و مانند اینها در دورهٔ ساسانی و به خصوص در نزد شاهان این سلسله اهمیت و اعتبار فراوان داشته و بدون شک حکایات و داستانهای متعددی هم در این باره از ایشان روایت می‌شده و همین حکایات و داستانها بوده که شاید به ضمیمهٔ اطلاعات دیگری در همین زمینه موضوع این کتاب بوده، و در هر حال موضوع آن با موضوع دو کتابی که ذکر شد یکی نبوده تا بتوان آنهارا به یکدیگر مربوط ساخت. آنچه هم که مرحوم احمد زکی پاشا در مقدمهٔ کتاب «التاج فی اخلاق الملوک» نوشته دائر بر اینکه شاید جاحظ در تألیف آن کتاب بر کتاب تاج که به نام کسری انوشروان تألیف شده و ابن‌مقفع آن را به عربی ترجمه کرده اعتماد کرده باشد ناشی از همین بی‌توجهی به اختلاف موضوع این دو کتاب و تعدد تاجنامه‌ها است.

ظاهراً آقای گابریلی به اختلاف موضوع دو کتابی که ابن‌الندیم در دو مورد ذکر کرده پی برده ولی چون به تعدد تاجنامه‌ها توجه نداشته است برای رفع این اختلاف متوسل به این فرض شده که عبارت «فی سیرة انوشروان» در نام تاجنامه‌ای که ابن‌مقفع ترجمه کرده است الحاقی و هر دو نامی که در فهرست ابن‌الندیم آمده نام یک کتاب باشد، در صورتی که این نظر هم به شرحی که در این گفتار خواهیم دید به کلّی بی‌اساس است؛ و در هر حال در هیچ یک از این

---

۱. نگاه کنید به قطعاتی که در آیین نامه در این زمینه وارد شده و در شماره ۲ و ۳ سال اول این مجله ص ۳۱ ـ ۳۵ تعریف و نقل شده، و همچنین به آنچه ثعالبی نقل کرده (ص ۳۴۳ و ۳۴۶ از ترجمه فارسی آن از محمود هدایت به نام شاهنامهٔ ثعالبی).

نظریه‌ها به آن تاجنامه‌ای که ابن‌قتیبه در عیون‌الاخبار از آن مطالبی نقل کرده و آن هم به طوری که از نمونه‌های آن پیداست با هیچ یک از کتابهائی که به نام «التاج» در «الفهرست» ذکر شده یکی نیست توجهی نشده است.

در اینجا شاید لازم باشد که برای تکمیل این بحث احتمال دیگری را هم که کراتشووسکی در نامه‌ای که ذکر آن گذشت دربارهٔ تاجنامهٔ ساسانی بیان داشته یادکنیم. کراتشووسکی در همان نامه دربارهٔ تاجنامه‌ای که ابن‌قتیبه از آن مطالبی نقل کرده[1] می‌نویسد شاید این کتاب همان کتابی باشد که مسعودی آن را در کتاب التنبیه و الاشراف وصف کرده. این کتابی که کراتشووسکی بدان اشاره می‌کند یکی از کتابهای بسیار مهم و معتبر عصر ساسانی بوده که علاوه بر مطالب و موضوعات آن از آن جهت که داری تصویر رنگی از همهٔ پادشاهان ساسانی و از جملهٔ کتابهای کتابخانهٔ شاهی بوده است نیز اهمیت فراوان داشته و چون تنها توصیفی که از آن دیده شده همان است که مسعودی ذکر کرده و وصف آن هم تا اندازه‌ای دقیق و روشن است از این جهت ما برای معرفی بیشتر این کتاب ترجمهٔ آن را در اینجا می‌آوریم.

مسعودی گوید: «در شهر استخر از سرزمین ایران در سال ۳۰۳ در یکی از خانواده‌های اشرافی ایران، کتابی عظیم دیدم شامل بسیاری از دانش ایرانیان و اخبار پادشاهان و بناها و سیاستهای ایشان، که در هیچ یک از کتابهای آنان مانند خداینامه و آیین‌نامه و گاهنامه و جز اینها ندیده بودم. در این کتاب بیست و هفت تن از پادشاهان خاندان ساسانی ایران تصویر شده بود که از آنها بیست و پنج تن مرد و دو تن زن بودند، و صورت هر یک در روزی که بدرود زندگی گفته بود چه پیر و چه جوان با زینت و تاج و جای ریش و عارض صورتش نگاشته شده، و [نوشته بود] که چهار صد وسی و سه سال و یک ماه و هفت روز بر جهان فرمانروائی کردند، و که هر وقت شاهی از آنان بدرود زندگی می‌گفت تصویری از او به همان هیأت می‌کشیدند و آن را در گنجینه‌ها می‌نهادند تا زندگان را صف

---

۱. به مقدمهٔ «التاج فی اخلاق الملوک» ص ۶۸.

مردگان پنهان نماند. تصویر هر شاهی راکه در جنگ بود ایستاده و آنکه در امری کشوری بود نشسته می‌نگاشتند. و شرح حال و کارهای خصوصی و عمومی او را با پیش‌اومدهای سترگ و حوادث بزرگی که در زمان پادشاهی او روی داده بود نوشته بودند. و در تاریخ این کتاب آمده بود که آن را از روی آنچه در خزائن پادشاهان ایران یافته بودند در نیمهٔ جمادی الآخرة سال ۱۱۳ نوشته و برای هشام‌بن عبدالملک بن مروان از فارسی به عربی ترجمه کرده بودند، نخستین این پادشاهان اردشیر بود، پیراهنش در تصویر سرخ دینارگون و شلوارش آسمانی رنگ و تاجش سبز در زمینهٔ طلائی و به دستش نیزه‌ای بود در حال ایستاده، و واپسین آنها یزدگرد پسر شهریار پسر خسرو پرویز بود که پیراهنش سبز گلدار و شلوارش گلدار و آسمانی رنگ و تاجش قرمز سیر، به دستش نیزه‌ای بود و بر شمشیرش تکیه داشت. این تصویرها به انواع رنگهای عجیب که در این زمان مانند آنها یافت نشود ساخته شده بود، زر و سیم آن محلول و مس آن سوده و کاغذش فرفیری[1] رنگ بود و رنگی عجیب شده بود به طوری که از زیبائی و خوش ساختی آن معلوم نبود که کاغذ است یا پوست و ما اجمالی از مطالب آن را در جزء هفتم کتاب «مروج‌الذهب و معادن الجوهر» که مشتمل بر اخبار ایرانیان باستان است آورده‌ایم ...»[2] پایان سخن مسعودی.

آقای اینوسترانزف خاورشناس دانشمند روسی نیز احتمال می‌دهد که سخنان پندآمیز حکیمانه که به نقل از تاجنامه از زبان پادشاهان ساسانی روایت شده همان سخنانی باشد که زیر تصویر هر یک از آنان در این کتاب نوشته بوده است.

چنانکه خواهیم دید منطبق ساختن این احتمال با یکی از تاجنامه‌هائی که از آنها کم و بیش اطلاعی داریم دشوار است مگر اینکه همچنان که دربارهٔ

---

۱. جستجوی مختصری شد و برای کلمه فرفیری معنی مناسبی به دست نیامد از این رو و عینا در اینجا نقل شد. اگر تحریف نشده باشد شاید معرّب باشد.

۲. نگاه کنید به «التنبیه و الاشراف»: ص ۱۰۶ چاپ لیدن.

«آیین‌نامه‌های» ساسانی دیدیم[1] که در هر فن و موضوعی کتابی جداگانه به نام آیین‌نامه وجود داشته و مجموع آنها را هم روی هم رفته آیین‌نامه یا آیین‌نامهٔ بزرگ می‌خوانده‌اند که چنان که باز مسعودی وصف آن را کرده کتابی بسیار بزرگ بوده در هزاران صفحه که مجموعهٔ کامل آن جز در نزد موبدان و صاحبان مناصب بزرگ یافت نمی‌شده، همچنین دربارهٔ تاجنامه‌ها می‌توان احتمال داد که مجموعهٔ آنها را هم در یک کتاب فراهم آورده و به نام تاجنامه یا تاجنامه بزرگ خوانده باشند و این همان باشد که مسعودی آن را دیده و در خزانهٔ شاهان ساسانی نگهداری می‌شده و چنان که در وصف آن گفته «کتابی عظیم» بوده است، و شاید این نکته را هم که مسعودی با اینکه در این مورد نام کتابهائی همچون خداینامه و آیین‌نامه و گاهنامه را می‌برد و از تاجنامه ذکری نمی‌کند مؤید همین مطلب باشد ولی این را هم نباید فراموش کرد که همین کتاب در اختیار حمزهٔ اصفهانی هم بوده و اوصافی را که وی در تاریخ «سنی ملکوک‌الارض و الانبیاء» از شکل و شمایل پادشاهان ساسانی ذکر کرده[2] از همین کتاب گرفته است. و وی این کتاب را به نام «صور ملوک بنی ساسان» خوانده است.

ظاهراً اولین بار استاد کریستن‌سن در کتاب «ایران در زمان ساسانیان» وجود کتابهای متعددی را به نام تاجنامه احتمالً داده است. وی در زیر عنوان «روایات ساسانی که در ادبیات عرب و ایران باقی است» دربارهٔ کتاب تاجنامه چنین نوشته است:[3] «گذشته از این کتابی به نام تاج نامگ داشته اند حاوی صورت نطقها و دستورها و فرمانهای سلاطین و نظایر آن. فعلاً دشوار است که بگوییم در این مجموعه چند سند تاریخی مندرج بوده است. نام کتاب تاج‌نامگ در فهرست ابن‌الندیم مذکور و نقلهائی از آن در عیون‌الاخبار ابن‌قتیبه مسطور است. بعضی از

---

۱. شماره ۲ و ۳ ـ سال اول همین مجله ص ۱۵ ـ ۳۰ ـ و ص ۱۰۹ ـ ۱۲۲.

۲. حمزه اصفهانی ص ۳۴ ـ ۳۵.

۳. ص ۳۴ متن‌عبارت از ترجمه مرحوم رشید یاسمی چاپ تهران، مهر ۱۳۱۷ خورشیدی نقل شده.

این عبارات منسوب به پادشاهانی است که نام ایشان ذکر نشده و بعضی استخراج از اندرز خسرو پرویز است که گویند خطاب به فرزندان و دبیران و گنجوران و حاجبان خویش کرده است. ذکری که طبری از نامه‌های سلاطین می‌کند (مثل نامهٔ شاپور سوم به حکام ایالات و نامهٔ بهرام چهارم به سران سپاه و نامهٔ خسرو اول به پادگوسپان آذربایجان) ظاهراً مأخوذ از تاج‌نامگ است. چنین پیداست که کتابهای خاصی هم به نام تاج‌نامگ موجود بوده است زیرا که در الفهرست (۲۸ـ۱ـ۱۱۸) اسم یک تاجنامه مذکور شده که حاوی شرح اقوال و افعال انوشروان (خسرو اول) بوده و ابن‌المقفع آن را ترجمه کرده است. لکن آقای گابریلی Gabrieli بر آن است که تاج نامگ منحصر به فرد بوده و عبارت «اقوال و افعال انوشیروان»[1] إلحاقی است». ولی چنانکه دیده می‌شود استاد کریستن سن در اظهار این نظر از حد احتمال خارج نشده و آن را با نظر آقای گابریلی داثر بر منحصر به فرد بودن تاجنامه در یک میزان قرار داده است.

نویسندهٔ این گفتار نیز در شرحی که سالهای پیش دربارهٔ تاجنامه در کتاب «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب» نوشته بودم[2] هر چند به احتمال تعدد تاجنامه‌ها به صورتی که استاد کریستن سن بیان داشته اشاره کرده بودم ولی در آن کتاب من هم به پیروی از سایر جویندگان همهٔ اطلاعاتی را که در مورد این نوع کتابها در دسترس بود مربوط به یک کتاب به نام تاجنامه دانستم و به ناسازگاری آن اطلاعات با این نظر یعنی منحصر به فرد بودن تاجنامه توجهی نکرده بودم، ولی هنگامی که «کتاب التاج فی اخلاق الملوک» را از نظر ارتباط آن با مآخذ فارسی و مخصوصاً با تاجنامه ساسانی مطالعه می‌کردم و برای درک این پیوستگی به جمع‌آوری اطلاعات بیشتر و مخصوصاً به تحلیل مطالب آن کتاب و مقایسهٔ آنها با قطعاتی که از تاجنامهٔ ساسانی در عیون‌الاخبار آمده پرداختم و معلوماتی که از این راه به دست آمده بود با سایر اطلاعاتی که از

---

۱. مقصود عبارت «فی سیرة انوشروان» است که در الفهرست آمده.

۲. ص ۱۴۰.

مآخذ دیگر دربارهٔ کتاب تاجنامه یا کتابهای دیگر ساسانی به دست آمده بود سنجیدم برای من مسلم شد که «تاجنامه» در ادبیات ساسانی کتاب واحدی نبوده بلکه این نام مانند بیشتر نامهائی که از کتابهای این عصر به ما رسیده همچون «آیین‌نامه»[1] و «اندرزنامه» و «پندنامه» نام عمومی دسته یا سلسله‌ای از کتابها بوده است که در موضوع معینی تألیف می‌شده، و این مطلب را در نخستین شماره سال اول همین مجله در مقاله‌ای با عنوان «کتاب التاج للجاحظ و علاقته بکتب تاجنامه فی الأدب الفارسی الساسانی» با تفصیلی که متناسب با آن مقاله بود شرح دادم. خلاصه آنکه تاجنامه یا «تاجنامگ» عنوان کتابهائی بوده است که مشتمل بر تعلیماتی در امور سلطنت و دربار شاهی و فنون مملکتداری، یا متضمن شرح حال و سرگذشت یکی از شاهان، یا سخنان حکیمانه و پند و اندرزهایی بوده است که در تدبیر امور مملکت از زبان آنها روایت می‌شده، و مطالب آنها به طور خلاصه آن چیزهائی بوده است که دانستن آنها برای پادشاهان و طبقهٔ حکام آن عهد، از لحاظ آشنا شدن با رسم و آیین شاهی و آگاهی بر سرگذشت پادشاهان گذشته و سنتهای ایشان ضروری و جزء فرهنگ مخصوص این طبقه شمرده می‌شده است. و احتمال هم می‌رود که انتخاب عنوان «تاج» که از مختصات پادشاهان بوده برای این دسته از کتابها، گذشته از مطالب آن که پیرامون امور مربوط به آنان دور می‌زده است، هم از آن جهت بوده که این گونه کتابها را با خط خوش بر کاغذ ممتاز با نقش و نگار زیبا برای نگهداری در کتابخانهٔ مخصوص شاهی می‌نوشته‌اند و شاید شکل تاج علامت شاهان ساسانی را هم بر جلد آنها می‌نگاشته‌اند، و از این جهت با کتابهای عادی و معمولی آن عهد فرق داشته و به این عنوان مشخص می‌شده‌اند.

از این دسته از کتابها که به نام عمومی «تاج نامگ» معروف بوده‌اند ما

---

۱. در این خصوص مراجعه شود به مقاله «کتب آیین‌نامه و المقاطع الباقیة منها فی المصادر العربیة» ـ الدراسات الادبیة، سال اول، شماره ۲ و ۳ ص ۱۵ ـ ۳۹ و خلاصهٔ آن با عنوان «آیین‌نامه‌های پهلوی و آثار باقیماندهٔ آنها در مآخذ عربی» در همان شماره ص ۱۰۹ ـ ۱۲۲.

تاکنون توانسته‌ایم نام و نشانی از چهار کتاب که هر یک از لحاظ موضوع جدا و مستقل از یکدیگرند به دست بیاوریم بدین ترتیب:

۱ ـ کتابی که در اختیار ابن‌قتیبه بوده و قطعاتی از آن را در عیون‌الاخبار می‌بینیم. ابن‌قتیبه سیزده قطعه از کتابی که آن را «کتاب التاج» می‌خواند و محققاً یکی از همین «تاجنامگ»ها بوده است نقل کرده که در هشت قطعهٔ آن به نام «کتاب التاج» تصریح کرده و پنج قطعهٔ دیگر آن هم اگر چه در آنها اسم این کتاب را ذکر نکرده، ولی معلوم است که آنها را هم از همان کتاب التاج گرفته است، زیرا این پنج قطعه از نامهٔ خسرو پرویز به پسرش شیرویه نقل شده آن نامه هم چنانکه از همین کتاب عیون‌الاخبار بر می‌آید جزء همین کتاب تاج بوده چنان که خود ابن‌قتیبه در دو مورد دیگر که از همین نامه نقل کرده به اسم کتاب التاج و اینکه آنها را از آنجا گرفته تصریح کرده است. این سیزده قطعه همه‌اش دستورالعملهائی است دربارهٔ مملکتداری و تدبیر امور دولت و رفتار شاه با کارگزاران و مأموران دولت و خاصان و نزدیکان بود. از این سیزده قطعه، ده قطعهٔ آن از زبان خسرو پرویز پادشاه ساسانی نقل شده، و در سه تای دیگر که نامی از خسرو پرویز نیست نام هیچ‌یک دیگر از پادشاهان نیز برده نشده و نام شاه به طور ناشناس «یکی از پادشاهان» شده است. هر چند در اینجا فرصت گفت‌وگوی بیشتری دربارهٔ این کتاب نیست ولی اجمالاً می‌توان گفت که به احتمال قوی این تاجنامه کتابی بوده است شامل شرح حال و گفتار و سخنان حکیمانه و اندرزهائی از خسرو پرویز. خسرو پرویز پس از اردشیر و انوشیروان از لحاظ شوکت و فرّ و شکوه سلطنت معروفترین شاهان ساسانی به شمار می‌رفته و سرگذشتها و داستانهای بسیار از او روایت می‌شده و مخصوصاً جنگهای او با روم و پیروزیها و شکستهایش هم او را بر سر زبانها انداخته بود؛ و خیلی محتمل است که به همان گونه که در شرح حال و کارهای انوشیروان کتاب خاصی وجود داشته دربارهٔ خسرو پرویز هم در ادبیات پهلوی کتاب مخصوصی به نام تاجنامگ وجود داشته و این قطعات از آن گرفته شده باشد.

۲. «کتاب التاج و ما تفاءلت به ملوکهم» که ابن‌ندیم آن را در صفحه ۳۰ ذکر کرده است. هر چند از این کتاب نمونه‌ای در دست نداریم ولی چنانکه از اسم آن پیداست این کتاب مشتمل بر مطالب و موضوعاتی بوده در ردهٔ پیش‌بینی‌هائی که به وسیلهٔ فال به عمل می‌آمده و حکایات و داستانهائی هم از پادشاهان ساسانی و چیزهائی که بدان فال بد یا نیک می‌زده سعد یا نحس می‌شمرده‌اند در آن گنجانده شده بوده است. چنانکه گفتیم امر پیش‌گویی و پیش‌بینی و وسائلی که برای اینکارها به نام علم و فن داشته‌اند مانند ستاره‌شناسی و نجوم و کف بینی و خواب‌گزاری و رمل و اصطرلاب و زایچه و همین تفاؤل یا تطیر (فال نیک و بد) در دورهٔ ساسانی و به خصوص در دربار پادشاهان رونقی عظیم داشته و آن شاهان به این پیش‌گوئیها اعتقادی راسخ داشته‌اند به طوری که تاریخ گذشته ایران پر است از حوادث و وقایعی که در نتیجه پیش‌گویی منجمین و ستاره‌شناسان یا خواب‌گزاران اتفاق افتاده و بسا اوقات به حوادث عجیبی منجر شده است. و در این زمینه‌ها کتابهای متعددی هم در آن دوره وجود داشته چه غیر از همین «کتاب التاج و ما تفاءلت به ملوکهم» نام سه کتاب ایرانی دیگر از همین قبیل در الفهرست آمده.[1] ظاهراً حکایات و داستانهائی که در این زمینه‌ها از پادشاهان ساسانی روایت می‌شده و همچنین مواردی که بدان فال نیک و بد می‌زده‌اند در مجموعه‌ای از همین سلسلهٔ تاج نامگ گردآوری شده و ترجمهٔ عربی آن همین است که ابن‌ندیم یاد کرده. از این کتاب به طور مستقیم تاکنون اثری به دست نیامده ولی نمونهٔ مطالب آن را می‌توان از آنچه از آیین‌نامه در این گونه موضوعات در دست است[2] و همچنین آنچه در تواریخ از این گونه وقایع و

---

۱. برای تفصیل بیشتر در این مورد نگاه کنید به شماره ۲ و ۳ سال اول همین مجله ص ۳۱ ـ ۳۵.

۲. نگاه کنید به شاهنامهٔ ثعالبی ص ۳۴۳ و ۳۴۶ ترجمه محمود هدایت، و شاهنامهٔ فردوسی چاپ بروخیم ج ۹ و ص ۲۹۱۴ و ۲۹۱۵. فردوسی در موضوع پیغام فرستادن قباد به پدرش خسرو پرویز در زندان و غلتیدن بهی از بالش خسرو پرویز و گذشتن از فرش و افتادن بر روی زمین و به فال نیک گرفتن خسرو پرویز این واقعه را، از زبان خسرو پرویز چنین گوید:

بخواهد شدن بخت ازین دودمان — نماند بدین تخمه کس شادمان

←

داستانها نقل شده و از آن جمله حکایاتی که در شاهنامهٔ ثعالبی فردوسی آمده است دید.[1]

۳. کتابی که دربارهٔ اصول و رسوم و آداب درباری و قواعدی که در مجالس پادشاهان چه در مجالس خصوصی و چه در مجالس رسمی ایشان واجب‌رعایه بوده و وظیفه‌ای که هریک از درباریان نسبت به شاه و شاه نسبت به آنان داشته است موجود بوده. یعنی از نوع همان کتابی که مورد استفادهٔ مؤلف «کتاب التاج فی اخلاق الملوک» بوده؛ و چون این موضوع در همان مقاله‌ای که ذکر شد «کتاب التاج للجاحظ و علاقته بکتب تاجنامه فی الادب الفارسی ساسانی» شرح داده شده در اینجا تکرار مطلب نمی‌کنم.[2]

۴. همین کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» که در همین گفتار مورد بحث و گفتگوی ما است.

پس از بیان این مقدمات که برای روشن شدن زمینهٔ گفت‌وگو دربارهٔ «کتاب التاج فی سیرة انوشروان» لازم می‌نمود اینک بپردازیم به تنظیم بیان اطلاعاتی که از منابع مختلف ادبی و تاریخی دربارهٔ این کتاب به دست می‌آید.

۱. در اوائل قرن دوم‌اسلامی ابن‌مقفع نویسنده و مترجم زبردست کتابی را از نوع تاجنامه‌ها از زبان پهلوی به عربی ترجمه کرده است که در عربی نام «التاج فی سیرة انوشروان»[3] یا «سیرة انوشروان» خوانده شده. و شامل سرگذشت و شرح حال و کارهای انوشروان بوده است. به طور تحقیق نمی‌دانیم که این کتاب در زبان پهلوی غیر از عنوان عام تاج نامگ به چه نام خوانده می‌شده شاید آن را

←

سوی ناسزایان شود تاج و تخت / تبه گردد این خسروانی درخت
نماند بزرگی بفرزند ما / نه بر دوده و خویش و پیوند ما
همه دوستان ویژه دشمن شوند / برین دوده بدگوی و بد تن شوند
نهان آشکارا بکرد این بهی / که بی بر شود تخت شاهنشهی

۱. نگاه کنید به عیون‌الاخبار ج ۱، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۳.

۲. نگاه کنید به شماره ۱ سال ۱ همین مجله، ص ۲۹ ـ ۶۷.

۳. الفهرست ص ۱۱۸.

مانند کارنامهٔ اردشیر کارنامهٔ انوشروان[1] می‌خوانده‌اند، ولی در دورهٔ اسلامی به همان اسم عربی که ذکر کردیم معروف شده است.

۲ . کتاب سیرة انوشروان پس از ترجمه شدن به زبان عربی در بین نویسندگان و ادیبان و به خصوص در طبقهٔ دبیران و وزیران شهرت و اعتبار فراوان یافت و در ردیف آثار مهم ادبی مانند کلیله و دمنه و نظائر آن قرار گرفت. این را از اینجا می‌دانیم که در اواخر همین قرن در زمان یحیی برمکی وزیر با تدبیر هارون الرشید وی ابان‌بن عبدالحمید لاحقی را واداشت تا برای سهولت حفظ مطالب آن را با چند کتاب دیگر به نظم درآورد و ابان‌بن عبدالحمید نیز چنین کرد. ابان در سال ۲۰۰ هجری بدرود زندگی گفته و کتابهایی که به تشویق برمکیان به شعر درآورده اینها بوده‌اند: ۱ . کلیله و دمنه، ۲ ـ سیرت اردشیر، ۳ . سیرت انوشروان، ۴ . کتاب بلوهر و بوذاسف، ۵ . (کتاب رسائل، نامه‌ها)، ۶ . کتاب علم الهند.[2] چنانکه پیداست همه اینها از کتابهائی بوده‌اند که در همین قرن به عربی ترجمه شده و به احتمال قوی همهٔ آنها هم از زبان پهلوی ترجمه شده بوده‌اند. ابان در ازای نظم این کتابها پاداشهای فراوان از برمکیان دریافت می‌داشته، نوشته‌اند که وقتی کلیله و دمنه را به نظم درآورد یحیی بن خالد ده هزار دینار و فضل‌بن یحیی پنج هزار دینار به او پاداش دادند.

۳ . غیر از این کتاب که ذکر آن گذشت در ادبیات پهلوی ساسانی و سپس در ادبیات عربی اسلامی کتابها و رساله‌های دیگری هم به نام انوشروان وجود داشته است. در اینجا لازم است به این مطلب توجه شود که خسرو انوشروان در ادبیات عربی و اسلامی یکی از شخصیتهای برجسته است که از کارهای نیک و خصال پسندیده و دادگری او داستانها نقل شده، و حتی حدیث شریف «وُلدتُ فی زمن الملک العادل» نیز که نشان‌دهندهٔ شخصیت ممتاز او در نزد اعراب و مسلمانان است دربارهٔ این پادشاه روایت شده، و شهرت او در ادبیات عربی و

---

۱ . الفهرست ص ۳۰۵.

۲ . الفهرست ص ۱۱۹ به شرح حال ابان بن عبدالحمید اللاحقی مراجعه شود.

اسلامی بدان پایه رسیده است که بعضی از محققان معاصر عرب شخصیت او را در ادبیات عربی پس از امام علی بن ابیطالب بزرگترین شخصیت دانسته‌اند.[۱] این شهرت بدون شک انعکاسی است از مقامی که این پادشاه در ادبیات پهلوی داشته و در اثر ترجمهٔ کتب و رسائلی که در آن زبان به نام این شاه وجود داشته به زبان و ادبیات عربی نیز سرایت کرده است. و اما علت این که در ادبیات پهلوی خسرو انوشروان را چنین نام نیک و آوازهٔ بلندی بوده این است که وی یکی از پادشاهان بسیار معدودی است که تمام طبقات مردم از سلطنت وی خوشنود بوده او را به نیکی ستوده و به خیر و خوبی یاد کرده‌اند، زیرا کارهای بزرگ او در همهٔ طبقات اجتماع ایران اثر نیک داشته است؛ وی در جنگهای با روم بیشتر فاتح بوده و پیروزیهای بزرگی در برابر آن دولت به دست آورده است، و این امر او را در دیدهٔ کسانی که بزرگی را در کشورستانی و جنگ و پیروزی می‌دانند پادشاهی بزرگ و ارجمند ساخته بود، و در اثر اصلاحات مالیاتی و تغییر روش آن از تقسیم محصوص به مالیات مقطوع هرچند به عقیدهٔ استاد کریستن سن این امر بیشتر به نفع خزانهٔ دولت بوده ولی چون در تعیین تکلیف کشاورزان و رهایی آنها از دست مأموران دولت اثر زیاد داشته بدین جهت این اصلاحات هم با رضایت و خوشنودی طبقهٔ زمین‌داران و برزگران و کشاورزان روبه‌رو شده است. تار و مار کردن طرفداران دین مزدک که نوعی مذهب اشتراکی بوده و پیشرفت آنها در زمان قباد طبقهٔ ثروتمند مملکت و موبدان را سخت به هراس انداخته بود این دو طبقه را هم راضی و خوشنود ساخت، و چون خود او نیز چنانکه از آثار فرهنگی آن دوره برمی‌آید ظاهراً مردی روشن‌فکر و دانش‌دوست و بی‌تعصب بوده؛ می‌توان حدس زد که در دورهٔ او آزادفکران و مردم صاحب‌اندیشه نیز تا اندازه‌ای احساس آرامش می‌کرده و از گزند موبدان متعصب و زورگویان بی‌خرد تا حدی در امان بوده و لااقل می‌توانسته‌اند مانند برزویهٔ طبیب آنچه را می‌اندیشده‌اند به طریقی اظهار دارند، از این رو آنان نیز دوران او را برای خود

---

۱. دکتر عبدالرحمن بدوی درمقدمه «الحکمة الخالدة»، ص ۳۸.

عهدی خجسته می‌دانسته‌اند و همین خود برای آنان مایهٔ خرسندی بوده. و به این علتها است که پس از مرگ انوشروان عصر او در تاریخ همچون عصر طلائی ایران شمرده می‌شده و نام خسرو را هم جز با کلمهٔ «انوشه‌روان» که به منزلهٔ «جاوید روان» یا «شادروان» است نمی‌برده‌اند، و کم کم این صف که در اصل برای دعای خیر به‌کار برده می‌شده مانند اسم او معروف و بلکه معروفتر از اسم او گردیده، و همین هم سبب بوده که گفته‌ها و نوشته‌هایش یا آنچه راکه به نام او خوانده یا از زبان او روایت می‌شده همچون یادگاری گرانبها و یادآورندهٔ دوران رفاه و آسایش مردم، آسایشی توأم با سربلندی و گردن‌فرازی، در کتابها و مجموعه‌ها گردآورند؛ و از اینجا است که در ادبیات پهلوی کتابها و رساله‌های متعددی به نام او به وجود آمده و آنچه هم از این کتابها در دوران اسلامی به عربی ترجمه شده در بین طبقهٔ دبیران و مستوفیان شهرت فراوان یافته است، و ما در اینجا نام چند کتاب و رساله راکه بدانها برخورده‌ایم ذکر می‌کنیم.

در فهرستی که ابن‌ندیم از کتابهای ادبی و اخلاقی ذکر کرده چهار کتاب دیده می‌شود که چند تا از آنها به احتمال قوی از انوشروان است. کتابهائی که ابن‌ندیم ذکر کرده از این قرار است:

الف ـ «کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز یوصیه حین اصفاه الملک و جواب هرمز ایاه» و آن کتابی بوده است شامل یک نامه از خسرو به پسرش هرمز مشتمل بر راهنمائیها و دستور کشورداری و پند و اندرز، و یک نامه از هرمز در پاسخ آن.

ب ـ «کتاب عهد کسری الی من ادرک التعلیم من بیته» که کتاب یا نامه‌ای بوده از خسرو شامل تعلیمات تربیتی و اخلاقی که ظاهراً شاهزادگان چون به سن درس خواندن می‌رسیده‌اند آن را می‌خوانده‌اند.

ج ـ «کتاب عهد کسری الی ابنه الذی یسمی عین‌البلاغة» کتابی بوده است در نصیحت خسرو به پسرش، و چون بسیار بلیغ و شیوا بوده آن را سرچشمهٔ بلاغت خوانده‌اند.

د ـ «کتاب ما کتب به کسری الی المرزبان و اجابته ایاه» و آن کتابی بوده شامل نامه‌هائی که بین خسرو و یکی از مرزبانانش مبادله شده.

چنانکه می‌دانیم از پادشاهان ساسانی دو تن به نام خسرو (=کسری) شناخته شده‌اند، یکی خسرو انوشروان و دیگر خسرو پرویز، و هنگامی که این کلمه مانند این مورد تنها استعمال شود باید به قرینه معلوم گردد که کدام یک از این دو خسرو اراده شده است. در مورد کتاب اول قرینهٔ آن واضح است زیرا هرمز فرزند و ولیعهد خسرو انوشروان بوده نه خسرو پرویز. اینوسترانزف[۱] این کتاب یا نصف اول آن را که تنها شامل نامهٔ خسرو بوده بر رساله‌ای که امروز به نام «اندرز خسرو» در ادبیات پهلوی معروف است منطبق ساخته. نسخه‌ای هم که از آن در شاهنامه یا در مآخذ اصلی آن که در اختیار فردوسی بوده از آن استفاده شده تنها شامل نامهٔ خسرو بوده نه پاسخ هرمز، زیرا در شاهنامه هم به پاسخ هرمز اشاره نشده است. ولی نسخه‌ای که ابن‌ندیم تعریف کرده شامل نامه و جواب آن هر دو بوده است. کتابهایی را هم که در صورت بالا با نشانهٔ ب و ج مشخص ساختیم اینوسترانزف با کتاب اولی یکی می‌داند[۱]، ولی ظاهراً اشتباه است؛ یکی از آن جهت که بسیار بعید می‌نماید که ابن‌ندیم که خود وراق و کتاب‌شناس بوده یک کتاب را در یک موضع به سه نام مختلف ذکر کند، و دیگر از آن جهت که این دو کتاب چنانکه در تعریف آنها آمده از لحاظ موضوع یکسان نیستند که بتوان این هر دو نام را از یک کتاب دانست. دو کتاب الف و ج هم هر چند هر دو شامل نامه‌ای هستند از خسرو به پسرش و شاید همین موضوع هم باعث آن شده که این هر دو نام یک کتاب دانسته شود ولی باید دانست که در ادبیات پهلوی و عربی غیر از نامهٔ خسرو انوشروان به پسرش هرمز یک نامهٔ دیگر هم باز از خسرو به پسرش موجود بوده و شهرت فراوان داشته و شاید شهرت آن هم بیش از شهرت نامهٔ انوشروان به پسرش هرمز بوده، و آن نامهٔ خسرو پرویز به پسرش

---

۱. INOSTRANZEV، نگاه کنید به فصل سوم از ترجمهٔ انگلیسی کتاب او به نام Iranian influence on moslem literature.

شیرویه بوده است که قطعاتی چند از ترجمهٔ عربی آن هم در برخی از مصادر عربی و بیشتر در عیون‌الاخبار باقی مانده است[1]؛ و فردوسی هم در شاهنامه از آن یادکرده و قسمتی از آن را هم نقل کرده است؛ بنابراین به احتمال قوی کتابی که به نشانهٔ (ج) ذکر شده همان نامهٔ خسرو پرویز است به پسرش شیرویه؛ و اگر در نظر بیاوریم که در ضمن قطعاتی که از نامه خسرو پرویز در عیون‌الاخبار نقل شده مطالبی هم دربارهٔ قواعد بلاغت و دستور سخن‌آوری دیده می‌شود، و اگر آن را با وصفی که ابن‌ندیم برای این کتاب ذکر کرده یعنی «عین‌البلاغة» بسنجیم شاید به احتمال قوی بتوان گفت که این کتابی که در شماره سوم ذکر شده همان نامهٔ خسرو پرویز به پسرش شیرویه می‌باشد.

و اما کتابی راکه در این صورت با نشانهٔ (د) ذکر کردیم اینوسترانزف آن را هم از خسرو انوشروان دانسته و آن را با یک واقعهٔ تاریخی که در دورهٔ انوشروان اتفاق افتاده یعنی فتح یمن مربوط می‌سازد. چنانکه می‌دانیم انوشروان برای کمک به سیف بن ذی یزن پادشاه یمن که حبشیها کشور او راگرفته بودند لشکری به فرماندهی یکی از مرزبانان خود که طبری نامش را وهرز و وهرزان نوشته به یمن فرستاد و او حبشیان را شکست داد و به دستور خسرو سیف را به پادشاهی نشاند و بازگشت ولی دوباره حبشیها بر سیف شوریده او راکشتند و بر یمن مسلط شدند. بار دیگر انوشروان وهرز را با چهار هزار سپاهی به یمن فرستاد و وی پس از سرکوبی حبشیان در آنجا بماند و یمن را به نام خسرو انوشروان اداره می‌کرد، و پس از وی همچنان جانشینانش بر آنجا فرمان می‌راندند تا ظهور اسلام که ایرانیان یمن اسلام آوردند و یمن هم ضمیمهٔ خلافت اسلامی گردید. در مصادر تاریخی مانند «الاخبار الطوال» ابوحنیفهٔ دینوری[2] و «عیون‌الاخبار» ابن‌قتیبه[3] و «تاریخ طبری»[4] از نامه‌هائی که این مرزبان «وهرز» به خسرو انوشروان

---

۱. برای اطلاع بیشتر از این نامه و قطعات آن به شماره یکم سال اولین همین مجله ص ۳۵ ـ ۳۸ نگاه کنید.

۲. الاخبار الطوال ص ۶۵.

۳. عیون‌الاخبار ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.

۴. به صفحات ۹۴۹ ـ ۹۵۰ و ۶۵۸ و ۱۰۴۰ نگاه کنید.

نوشته و جوابی که خسرو داده است سخن رفته و ابن‌قتیبه حکایتی را که در آن ذکری از این نامه‌ها رفته پس از نقل مطلبی از خداینامه آورده و گوید آن را در کتابهای ایرانیان خواندم و از اینجا معلوم می‌شود که کتابی که این حکایت را از روی آن نوشته کتاب دیگری غیر از خداینامه بوده و شاید کتابی بوده شامل حکایت این لشکرکشی و نامه‌هایی که دربارهٔ وقایع آن رد و بدل شده است. در حال حاضر دربارهٔ این کتابی که ابن‌ندیم ذکر کرده و ما به نشانهٔ (ج) مشخص ساختیم غیر از همین حدس آقای اینوسترانزف فرض دیگری نداریم.

هـ - یکی دیگر از کتابهائی که در ادبیات پهلوی وجود داشته و آن را هم نسبتی با خسرو انوشروان بوده کتابی است که نام و نشان آن را در کشف الظنون حاج خلیفه می‌یابیم. این کتاب شامل پرسشهائی بوده از انوشروان و پاسخهائی از بزرگمهر که در سدهٔ سوم هجری به فرمان نوح‌بن منصور پادشاه سامانی ابن‌سینا آن را از زبان پهلوی به فارسی ترجمه کرده بوده و به نام «ظفرنامه» خوانده شده است. کتابی به همین نام مشتمل بر پند و اندرزهائی از بزرگمهر وجود دارد که شفر Cd. Schefer در جلد اول از کتاب Chrestomatie Persane (قطعات برگزیدهٔ فارسی) به چاپ رسانده، و به‌گمان وی این همان کتابی است که حاجی خلیفه ذکر کرده. استاد کریستن سن در صحت این گمان تردید دارد، زیرا این کتابی که چاپ شده ترجمهٔ مستقیم از اصل پندنامه بوذرجمهر نیست، بلکه یک اقتباس خیلی دور از آن اصل است. فردوسی نیز قسمتی از «پندنامه» بوذرجمهر را در شاهنامه نقل کرده، و با اینکه به زبان شعر است و در آن تغییراتی روی داده باز نزدیکتر از این کتاب به اصل پهلوی است.

در اینکه آیا مأخذ فردوسی ترجمهٔ عربی «پندنامگ» یا ترجمهٔ فارسی آن بوده به طور قطع اظهار نظری نمی‌توان کرد، لیکن از اینکه او بسیاری از کلمات پهلوی را به هیأت فارسی آنها بیان می‌کند احتمال داده‌اند که ترجمهٔ فارسی آن مورد استفادهٔ وی بوده. آنچه در فردوسی آمده با آنچه حاج خلیفه ذکر کرده مطابق است، زیرا در هر دو مورد انوشروان پرسش کننده و بزرگمهر پاسخ‌دهنده

است، در صورتی که در کتاب ظفرنامه (که شفر چاپ کرده) چنین نیست، و از اینجا حدس زده‌اند که مأخذ فردوسی در این قسمت همان ترجمهٔ ابن‌سینا بوده که حاج خلیفه از آن نام برده است. ولی این کتابی که امروز به نام «ظفرنامه» موسوم است کتابی است که بعداً از جمع و تلفیق این پند و اندرزها تألیف شده.

به نظر استاد کریستن سن خیلی آسان است که از خلال شاهنامهٔ فردوسی بر کتاب «پندنامه» که همان پرسش و پاسخ انوشروان و بزرجمهر است دست یافت، ولی باید در نظر داشت که در این پندنامه که فردوسی نقل کرده قسمتی از آنچه مربوط به مذهب مزدک بوده حذف شده و مطالبی هم که منطبق با اصول دیانت زردشتی بوده به افکار زاهدانهٔ کلی که به هیچ یک از مذاهب بستگی ندارد تغییر یافته است.

و ـ در فهرستی هم که ابن‌ندیم در جای دیگر کتاب خود از «کتابهائی که ایرانیان در سرگذشت و داستانهای صحیح پادشاهان خود تألیف کرده‌اند، آورده دو کتاب به نام انوشروان یاد شده، یکی را «کتاب الکارنامج فی سیرة انوشروان» و دیگری را «کتاب انوشروان»[1] نامیده است. در این فهرست نامی از کتابی که در ادبیات پهلوی و سپس در ادبیات عربی در شرح حال و کارهای اردشیر بابکان سرسلسلهٔ دودمان ساسانی وجود داشته دیده نمی‌شود، با اینکه می‌دانیم که چنین کتابی هم در ادبیات پهلوی و هم در ادبیات عربی شهرت فراوان داشته و یکی از کتابهائی بوده که به نقل خود ابن ندیم[2] آبا بن عبدالحمید آن را به تشویق برمکیان به شعر درآورده بوده است؛ بنابراین ابن‌ندیم هم از وجود آن بی‌اطلاع نبوده و چون آن هم از همین دسته کتابهائی بوده که ابن‌ندیم در این فهرست صورت داده ناچار می‌بایستی در اینجا ذکر می‌شد ولی نشده. در عوض چنانکه دیدیم دو کتاب به نام انوشروان ذکر شده است. می‌توان احتمال داد که کتاب اول یعنی «کتاب الکارنامج فی سیرة انوشروان» در اصل به نام اردشیر بوده و در استنساخ نام اردشیر به انوشروان تبدیل شده باشد، زیرا کتاب کارنامهٔ اردشیر که

---

۱. الفهرست، ص ۳۰۵.
۲. الفهرست، ص ۱۱۹.

قسمتی از آن هم هنوز موجود است از قدیم به همین نام شهرت داشته و پس از ترجمه به عربی هم به همین نام خوانده می‌شده چنانکه مسعودی نیز آن را به همین نام نقل کرده و گوید: اردشیر بابکان را کتابی است که به کتاب کارنامه معروف است و در آن سرگذشت و جنگها و سفرها و شرح حال او است؛[1] در این صورت کتاب دوم همان سیرت انوشروان است که در جاهای دیگر هم نام آن را دیده‌ایم. اما اگر چنین تحریفی در نام صاحب کتاب روی نداده باشد و آنچه در الفهرست می‌خوانیم صحیح باشد باید گفت که کتابی که در عربی به نام «سیرة انوشروان» ترجمه شده اسم پهلوی آن کارنامک انوشروان بوده و در این فهرست ابن‌ندیم نام فارسی آن را هم ذکر کرده همان‌گونه که مسعودی نام فارسی کارنامهٔ اردشیر را آورده است؛ در این صورت کتاب دومی که به نام «کتاب انوشروان» ذکر شده لابد کتابی بوده شامل سخنان و خطابه‌ها و پندها و اندرزها که در ادبیات ساسانی از زبان خسرو انوشروان روایت می‌شده و چنانکه دیدیم به عربی هم ترجمه شده بوده است.

البته باید در نظر داشت که از انوشروان روایات بسیاری در کتب ادبی و تاریخی عربی مانند کتب مسعودی و کتاب «ادب العرب و الفرس» مسکویه معروف به جاودان خرد و کتاب السعادة و الاسعاد و جز اینها نقل شده که چون در آنها نام کتابی برده نشده از ذکر آنها صرف نظر گردید.

۴ . این کتاب یعنی کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» تا اواخر قرن چهارم هم وجود داشته و مورد استفادهٔ وزیران و دبیران و نویسندگان بوده است. در این قرن گذشته از ابن‌ندیم که نام آن را برده و ظاهراً آن را دیده یکی از مؤلفان دانشمند این قرن هم آن را در اختیار داشته و نه تنها در مؤلفات خود از آن بهره‌مند شده بلکه تکه‌هائی هم از آن را نقل کرده است. وی احمدبن محمدبن یعقوب مسکویه و کتابی که در آن قطعه‌ای از این تاجنامه را نقل کرده اثر نفیس

---

۱ . و لاردشیر بن بابک کتاب یعرف بکتاب الکرنامج فیه ذکر اخباره و حروبه و سیره فی الارض و سیره. مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۱۶۱.

او تجارب الامم است.

مسکویه یا ابن‌مسکویه[1] که به نقل یاقوت در ۹ صفر ۴۲۱ هجری بدرود زندگی گفته از خاندانی ایرانی و زردشتی[2] بوده که خود یا پدرش به دین اسلام درآمده و در دستگاه ابن‌عمید وزیر و پسرش ابوالفتح به‌کار نویسندگی و دبیری می‌پرداخته مردی دانشمند و فرزانه و کتابدار و کتابدوست بوده است.

مسکویه چنانکه خودش در تجارب الامم نوشته مدت هفت سال شبانه روز در خدمت ابن‌عمید وزیر رکن‌الدوله سرپرستی کتابخانهٔ او را بر عهده داشته و به همین جهت به «خازن» معروف شده است. پس از ابن عمید مسکویه در خدمت پسرش ابوالفتح درآمده و ظاهراً پس از او هم همچنان در دستگاه عضدالدوله پادشاه معروف دیلمی و پسرش بهاءالدوله به خدمت باقی مانده است. مسکویه بدون شک در تألیف کتابهای خود از کتابخانهٔ بزرگ ابن‌عمید استفاده کرده است.

ابن‌عمید یکی از وزیران با تدبیر و هوشمند است که گذشته از خردمندی و فرزانگی یکی از نویسندگان نامی و بزرگ زبان عربی نیز بوده است که دربارهٔ او گفته‌اند «فن نویسندگی به عبدالحمید آغاز شد و به ابن‌عمید پایان یافت». این وزیر به جمع کتاب علاقه‌ای وافر داشت به طوری که در هر سفر چندین بار کتاب با خود برمی‌داشت، وی کتابخانه‌ای بزرگ فراهم آورده بود و به آن بسی علاقه و دلبستگی داشت. وقتی در آشوبی که سپاهیان خراسانی برپا ساختند خانه و اصطبلها و خزائن او را تاراج کرده و هر چه داشت به یغما بردند شب هنگام که به خانه برگشت و در خانهٔ خود حتی تکه فرشی که بر آن نشیند یا کوزه‌ای که از آن آب بیاشامد نیافت غمگین شد ولی همین که از مسکویه کتابدار خود شنید که کتابخانهٔ وی از تاراج در امان مانده غم خود را فراموش کرد و شادمان گردید. و

---

۱. بنا به عقیدهٔ مارگولیوث که قسمتی از تجارب الامم را تصحیح و چاپ کرده مسکویه لقب خود او و بنا به نظر بروکلمن مسکویه لقب جدّ او بوده است.

۲. معروف است که خود او زردشتی بوده و مسلمان شده ولی از اینکه نام پدرش محمد بوده بعضی حدس می‌زنند که نخستین کسی که از این خاندان اسلام آورده پدرش بوده است.

از آنجا که وزیران ایرانی در همهٔ دوره‌های سلامی چه در دستگاه خلافت یا در دولتهای محلی همیشه دولت ساسانی روش جهانداری پادشاهان معروف آن خاندان به خصوص اردشیر و انوشروان را سرمشق خویش قرار می‌داده و غالباً هم مردانی فاضل و دانش دوست بوده‌اند جمع کتابها و رسالاتی که در این زمینه‌ها به خصوص آنچه از پادشاهان ساسانی در این زمینه‌ها روایت می‌شده علاقهٔ وافر داشته‌اند و بدون شک در کتابخانهٔ بزرگ ابن‌عمید نیز از این گونه آثار فراوان بوده و مسکویه هم از چنین کتابخانه‌ای برخوردار گردیده و به همین جهت است که در کتابهای وی آثاری از کتابهای ساسانی می‌یابیم که در مؤلفات دیگر اسلامی دیده نمی‌شود مانند کتاب «جاودان خرد» او که شامل مجموعه‌ای از ادبیات اخلاقی دورهٔ ساسانی است، و همچنین بعضی از خطابه‌ها و نامه‌هائی که در همین تجارب الامم از ادبیات ساسانی نقل کرده که یا در مآخذ دیگر نیست و یا اگر هست به صحت و دقت آنچه در تجارب الامم آمده نیست و از اینجا معلوم می‌شود که مسکویه به مآخذ اصیل‌تر و صحیح‌تری دست داشته است.

۵. کتابی که مسکویه در اختیار داشته چنان که از منقولات آن پیدا است مجموعه‌ای بوده شامل تمام یا بسیاری از آنچه از انوشروان روایت می‌شده که در آغاز آن همان کتاب معروف «سیرة انوشروان» بوده و پس از آن خطابه‌ها و پند و اندرزها و شاید هم نامه‌ها و توقیعاتی بوده است که به انوشروان نسبت داده می‌شده. چنانکه خواهیم دید مسکویه از هر یک از دو قسمت آن کتاب یک تکه نقل کرده است و از روی آنها می‌توان تا حدی به چگونگی و محتویات این مجموعه پی برد، مسکویه گذشته از تجارب الامم در کتاب جاودان خرد نیز چندین صفحه از گفته‌های انوشروان نقل کرده که هرچند مأخذ آن را به دست نداده ولی خیلی محتمل است که آن را هم از همین مجموعه گرفته باشد. کتابی که به نام «سیرة انوشروان» معروف بوده شرح حالی بوده است که خود انوشروان در سرگذشت و کارهای خودش نوشته و به اصطلاح امروز یک اتوبیوگرافی Auto Biographi بوده است.

۶. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا کتابی که مسکویه از آن این قطعات را نقل کرده همان کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» است که ابن‌ندیم نام برده است یا غیر از آن؟ من در این امر هیچ شک ندارم که این هر دو یک کتاب است. زیرا آنچه در اختیار مسکویه بوده به تصریح خود او کتابی بوده در سیرت انوشروان نوشته خود انوشروان و کمتر می‌توان احتمال داد که در ادبیات ساسانی دو کتاب در سیرت انوشروان وجود داشته باشد یکی آنکه ابن‌ندیم نام برده و با عنوان «التاج» شناخته می‌شده و دیگر آن که مسکویه از آن نقل کرده است. و بر فرض هم که وجود دو و حتی چندین کتاب هم در سیرت انوشروان احتمال داده شود باز با شرحی که دربارهٔ تاجنامه‌ها گذشت بدون شک همان کتابی از بین آنها شایسته‌تر به عنوان «التاج» یا «تاجنامه» بوده و به این نام معروف شده است که تألیف آن به خود انوشروان نسبت داده می‌شده نه جز آن. بنابراین می‌توان با قطع و یقین گفت که آن کتابی که در اختیار مسکویه بوده همان است که ابن‌ندیم آن را به نام «کتاب التاج فی سیرة انوشروان» خوانده و قطعاتی هم که ما اکنون در تجارب الامم از آن کتاب می‌یابیم تکه‌هائی است از همان کتاب «التاج فی سیرة انوشروان». و می‌توان احتمال داد که آن کتابی را هم که ابن‌ندیم به این نام معرفی کرده مانند مجموعه‌ای که در اختیار مسکویه بوده علاوه بر شرح حال خود انوشروان شامل سخنان و پند و اندرزها و خطابه‌ها و توقیعات او نیز بوده و همهٔ آن مجموعه به نام «التاج» خوانده می‌شده، یا اینکه عنوان التاج فقط به همان قسمت اول آن یعنی آنچه نوشتهٔ خود انوشروان بوده اختصاص داشته است. در هر حال نخستین قطعه‌ای که در تجارب الامم نقل شده بهر دو احتمال و قطعهٔ دوم به احتمال اول از کتاب «التاج فی سیرة انوشروان» است. و اما اینکه در تجارب الامم ذکری از «التاج» یا تاجنامه نشده موجب تردید در صحت آنچه گفتیم نخواهد شد، زیرا چنانکه گذشت تاجنامه عنوان عمومی دسته‌ای از کتابها بوده نه اسم خاص و دیگر آنکه مسکویه در تجارب الامم در صدد ذکر موضوع کتاب بوده است نه اسم آن.

۷. این دو قطعه چنانکه از کهنگی انشاء و قدمت بعضی کلمات و تعابیر آنها برمی‌آید به احتمال قوی از نخستین ترجمه‌ای که از این کتاب به عمل آمده گرفته شده و مانند برخی از همین آثار ترجمه شدهٔ ایرانی در اثر کثرت نقل و اقتباس دخل و تصرفی در آن نشده است. برای توضیح این مطلب باید به این نکته توجه شود که بسیاری از اینگونه آثار ادبی و اخلاقی ایرانی که به زبان عربی ترجمه شده و مورد استفادهٔ ادیبان و مؤلفان کتابهای ادبی قرار گرفته، به تدریج و در طول زمان در دست دبیران عربی‌نویست و به تناسب ذوق و روش نویسنده و به مقتضای موضوع مورد گفت‌وگو، و همچنین در اثر اقتباس معانی یا اختصار مطلب و تغییراتی که در عبارات و سبک انشاء آنها روی داده، یا به کلی در آثار عربی تحلیل رفته و جزء آن شده است و یا اینکه اگر اصل آنها باقی مانده دستخوش تغییرات فراوان گردیده مانند رسالهٔ عربی «عهد اردشیر» که با وجود آنکه به صورت مستقل و جداگانه باقی مانده ولی با مقایسهٔ نسخه‌های متعدد آن که در قرنهای مختلف کتابت شده به خوبی روشن می‌شود که چه تغییراتی در عبارت و سبک انشاء آن روی داده است.

اما آنچه را مسکویه از «سیرة انوشروان» نقل کرده مانند سایر تکه‌هایی که از آثار ایرانی و از آن جمله از همان رسالهٔ عهد اردشیر آورده باید تا حدی از این قاعده مستثنی دانست زیرا چنانکه گفتیم آثار قدمت و کهنگی انشاء در آنها ظاهر است و اثر ترجمه را هم به خوبی می‌توان در آنها یافت و این می‌رساند که این قطعات هنوز به دست ناقلان متفنن صیقل نیافته و از اصل پهلوی آن زیاد دور نشده است.

به گفتهٔ ابن‌ندیم این کتاب را هم ابن‌مقفع به عربی ترجمه کرده، بنابراین به در دست داشتن قطعاتی از آن نمونهٔ دیگری از ترجمه و انشاء این مترجم و نویسندهٔ معروف را در اختیار داریم که از نظر مطالعهٔ در آثار وی نیز بسیار مهم است.

چون این گفتار به درازا کشید و برای چاپ ترجمهٔ فارسی این قطعات که

از روی متن عربی آن به عمل آمده و خود نیز مفصل و جاگیر است جائی باقی نماند ازین‌رو چاپ آن را به شمارهٔ آینده موکول می‌کنیم؛ و اصل عربی این قطعات را هم که تاکنون تنها اثر بازشناخته از این کتاب گم شده است با توضیحات و حواشی در کتابی که هم‌اکنون به نام «الروافد الفارسیة فی الأدب العربی» در دست طبع داریم به چاپ خواهیم رسانید.

از آنچه گذشت این نتیجه به دست آمد که قطعهٔ نسبهٔ مفصلی که در کتاب تجارب‌الامم از خسرو انوشروان نقل شده بدون شک قطعه‌ای از همین کتاب گمشدهٔ «التاج فی سیرة انوشروان» است، و بدین جهت وعده کردیم که آن را برای اطلاع خوانندگان فارسی زبان این مجله به فارسی ترجمه کنیم، و اینک که این ترجمه آماده شده و در همین شماره به چاپ می‌رسد لازم گردید که چند توضیح کوچک هم در آغاز آن افزوده شود.

۱. این قطعه از روی چاپ عکسی تجارب‌الامم که به وسیله Leon Caetani منتشر شده ترجمه گردیده، و چون آن چاپ یک نسخهٔ خطی است که عیناً عکسبرداری شده و بدون اصلاح به چاپ رسیده از این جهت در آن نسخه جابجا اغلاط یا تحریفاتی وجود دارد. از این موارد آنچه روشن می‌نمود در متن عربی تصحیح و در حاشیه بدان اشاره شد، بعضی از عبارات هم که مبهم یا ناسازگار به نظر می‌رسید و بدون مقابله با نسخهٔ دیگری به اصل آن دسترسی نبود به همان حال گذاشته شد و ابهام متن به همان گونه در ترجمهٔ فارسی آن منعکس گردید.

۲. چون این قطعه چنانکه گفتیم از پهلوی به عربی ترجمه شده و به احتمال نزدیک به یقین ترجمهٔ دست اول و اصیل است، برای آنکه در ترجمهٔ فارسی آن هم تا اندازه‌ای اصالت آن حفظ گردد، سعی شد در برابر بعضی از اصطلاحات عربی با مراجعهٔ به ترجمه‌های قدیمتری که از مآخذ پهلوی یا از ترجمهٔ عربی آنها به فارسی به عمل آمده است اصطلاحاتی نزدیکتر به اصل قدیم گذاشته شود، و همچنین تا آنجا که میسر بود و به شیوهٔ فارسی لطمه نمی‌زد

اهتمام شد که ترجمه از لحاظ روش بیان و سبک کلام مطابق با اصل عربی باشد، و به همین سبب از کاستن یا افزودن کلماتی خارج از متن به منظور توضیح یا آراستن کلام خودداری شده است.

۳. در این قطعه از برخی از رخدادهای بزرگ دورهٔ انوشروان ذکری رفته و به بعضی از کارهای مهم او اشاره شده که فهم آنها احتیاج به معرفت اجمالی آن حوادث دارد، و همچنین در آن نام بعضی شهرها و کشورها آمده که اکنون ناشناخته است. برای اینکه مطالب آن بر خواننده روشن گردد با استفاده از مآخذ تاریخی و ادبی و جغرافیائی تا آنجا که متناسب و لازم می‌نمود توضیحات کافی در حاشیه افزوده شد.

۴. در اینکه آیا تمام این قطعه از یک قسمت از کتاب انوشروان یا این که از قسمتهای مختلف آن کتاب گرفته شده و به دنبال یکدیگر نقل گردیده نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد، ولی از اینکه مطالب این قطعه مربوط به وقایع پراکنده و متفرقی است که در دوره‌های مختلف پادشاهی انوشروان روی داده شاید بتوان گفت که در این قطعه رؤوس مطالب و حوادث بزرگ از قسمتهای مختلف یک کتاب گلچین و به هم پیوسته شده است. در این قطعه چون مطلبی تمام می‌شود مطلب تازه‌ای که در دنبال آن می‌آید با عبارت «قال» یا «قال انوشروان» آغاز می‌گردد، می‌توان احتمال داد که تکرار این عبارت در آغاز مطالب جداگانه نشانهٔ آن است که هر یک از این مطالب جداگانه از قسمتی از کتاب گرفته شده و این عبارت برای به هم پیوستن آنها به کار رفته است، ولی این امر احتمالی بیش نیست. اینک بپردازیم به ترجمهٔ گفتار ابن‌مسکویه و کتاب انوشروان.

قطعه‌ای از سیرت انوشروان و سیاستهای او

که من آن را از کتابی که در شرح حال خود و طرز ادارهٔ کشور خویش پرداخته است برنوشتم «در کتابی که انوشروان در سیرت خویش نوشته است خواندم که گفت: روزی در

هنگامی که برای گذراندن تابستان به همدان[۱] می‌رفتم در دستگرد[۲] نشسته بودم، و برای فرستادگانی که از سوی خاقان و هپتالیان و چین و قیصر و بغپور در بارگاه

---

۱. چنانکه در کتابهای تاریخی آمده است پادشاهان ساسانی زمستان را در تیسفون که اکنون در عراق عرب است و تابستان را در عراق عجم که در کتابهای عربی به نام «جبال» خوانده شده و همان سرزمین ماد قدیم است می‌گذرانده‌اند. مسعودی دربارهٔ فضیلت اقلیم چهارم و سرزمین عراق که در وسط این اقلیم است گوید: «این سرزمین مغز ایرانشهر است که پادشاهان برای نگهداری آن تا آخرین نفس کوشیده‌اند. و آنان از رای صائب خویش جایگاه تابستانی خود را در جبال برگزیدند تا از بادهای گرم عراق و پشه و حشرات بسیار آن در امان باشند، و جایگاه زمستانی خود را در عراق قرار دادند تا از زمهریر جبال و فراوانی برف و باران و گل و آلودگیهای آن دور مانند. و ابو دلف قاسم بن عیسی عجلی نیز چنین می‌کرد و به این جهت در قصیده‌ای دراز بدین کار مباهات کرده گوید:

انـی اروه کسـروی الفـعال   أصیف الجبال و أشتو العراقا

یعنی من مردی هستم به کردار خسروان که تابستان را در «جبال» و زمستان را در عراق می‌گذرانم. (التنبیه و الاشراف، چاپخانه الصاوی، قاهره ۱۹۳۸ و ص ۳۳) و آنچه افزون بر نوشتهٔ مسعودی از این کتاب انوشروان برمی‌آید این است که محلی را که پادشاهان ساسانی یا خسرو انوشروان برای گذراندن تابستان از منطقهٔ جبال اختیار می‌کرده‌اند همدان و دامنه‌های البرز بوده است.

۲. دستگرد که در اصل عربی به صورت دسکره نوشته شده و به صورت دستجرد نیز در مآخذ عربی آمده است در لغت به معنی ده و روستان و قلعه و بارو و کاخ بزرگ است که در آن منزلها و خانه‌ائی هم برای خدم و حشم باشد. و همچنین نام چندین ده و دهکده نیز هست. و مقصود از این موضعی که در اینجا ذکر شده همان ده‌آباد و پر آب و درختی بوده که در دو منزلی بغداد و بر سر شاهراه بزرگ تیسفون به داخلهٔ ایران و خراسان قرار داشته و راه همدان هم از همانجا بوده و در کتابهای جغرافی عربی به نام: «دسکرةالملک» (دستگرد شاه) خوانده شده. ابن‌رسته در وصف آن گوید: «شهر بزرگی است و در آن کاخی است از کاخهای پادشاهان ساسانی در دو منزلی بغداد». و ظاهراً در روزگار یاقوت از آبادانی آنجا کاسته شده بوده و صورت شهری نداشته؛ وی گوید: «دهی است نزدیک به شهر ابان». و دربارهٔ شهر ابان گوید: «دهی بزرگ و عظیم است دارای نخلستانها و باغها، از نواحی خالص و در شرق بغداد است». و باز دربارهٔ این دستگرد گوید: «از آن رو آن را دسکرة الملک خوانده‌اند که هرمز پسر شاپور از پادشاهان ساسانی بسیار در آنجا می‌زیسته است». و لسترانج معتقد است که این همان دستگرد معروف است که خسرو پرویز در آن کاخی با شکوه برافراشت، و در تاریخ آمده که هر قل آن را در سال ۶۲۸ میلادی تاراج کرده پاک به آتش کشید. نگاه کنید به یاقوت در کلمهٔ الدسکرة و شهر ابان و به کتاب بلدان الخلافة الشرقیة ص ۸۵ ـ ۸۶.

ما بودند طعام گسترده بودند، که ناگاه مردی از اسواران با شمشیر آخته به درون آمد، و تا نزدیک پرده پیش دوید، و پرده را در سه جای بر درید، و می‌خواست بدانجا که ما نشسته بودیم درآید و به ما حمله کند. یکی از ملازمان به من اشارت کرد که شمشیر برکشم و به استقبال او شتابم ولی من می‌دانستم که اگر او تنها یک مرد باشد میان من و او حائل خواهند شد، و اگر گروهی باشند شمشیر من کاری از پیش نخواهد برد. ترس به خود راه ندادم و از جای نجنبیدم. یکی از نگهبانان او را گرفت، مردی بود از ری، از اطرافیان و خاصان خود ما. تردیدی نداشتند که کسان بسیاری هم‌رای او هستند، از من خواستند که در آنجا ننشینم، و بزم شراب را در جمع حاضر نشوم، تا کُنه آن کار آشکار شود. خواست آنان را اجابت نکردم تا رسولان در من بیم و هراسی نبینند، و برای شراب بیرون آمدم. چون از آن کار فراغت یافتم مرد رازی[1] را بریدن دست و عقوبتهای دیگر بیم دادم تا نام کسی که او را بدین کار برانگیخته به راستی بگوید، و به او اطمینان دادم که اگر راست گوید از آن پس عقوبتی بدو نرسد. گفت گروهی که از خود کتابها و سخنانی پرداخته و گفته‌اند که از سوی خداست او را بدین کار واداشته و بدو خبر داده‌اند که کشتن من - اگر مرا بکشد - او را به بهشت خواهد برد. چون از این امر جویا شدم آن را درست یافتم، فرمودم تا مرد رازی را رها کنند، و آنچه از مال او ستده بودند به او باز پس دهند، و به زدن گردن آن کسان که دینی به دروغ آورده و او را بدین کار واداشته بودند فرمان دادم و از آنها کسی را بر جای نگذاردم».[2]

---

۱. رازی: منسوب به ری، اهل ری.

۲. بعضی از تاریخ‌نویسان واقعهٔ سوء قصد به انوشروان را به صورتی دیگر نقل کرده‌اند. پروکوپیوس تاریخ‌نویس رومی که همزمان انوشروان و ژوستینیان قیصر روم بوده و وقایع جنگهای ایران و روم را در این زمان به رشتهٔ تحریر کشیده این واقعه را در خلال همان اوقاتی که پیمان صلح میان ایران و روم بسته شد یعنی در حدود سال ششم پادشاهی ژوستینیان نوشته که موافق با سال ۵۳۳ میلادی است، و آن را در اثر توطئه بزرگان ایران که از روش ←

انوشروان گفت: «چون مردی را که به دینی مخالف گرویده بودند حاضر ساختم و آنها را برای تحقیق دربارهٔ آنچه می‌گفتند گرد آوردم، دلیری و بد نهادی و نیروی اهریمنی آنان به پایه‌ای بود که در اظهار دین ناپاک خود از کشته شدن و مرگ باکی نداشتند، حتی هنگامی که من از برترین مرد آنها در حضور جمع پرسیدم که آیا کشتن مرا روا می‌داند، گفت: آری من کشتن تو و هر آن کسی که دین ما را نپذیرد روا می‌دانم. لکن من به کشتنش فرمان ندادم تا هنگامی که وقت غذا رسید فرمودم تا او را برای خوردن غذا به زندان دارند و ظرفی طعام نزد او فرستادم و فرستاده را فرمودم تا از سوی من به او پیغام رساند که بقای من برای او سودش بیش از آن چیزی است که او گفت. به فرستادهٔ من پاسخ داده بود که این راست است، لیکن پادشاه از من خواست که آنچه را در دل دارم به راستی بگویم، و از آنچه ایمان من است هیچ از او پوشیده ندارم، و من هم بدانچه از خواست خود به او گفتم ایمان دارم.[1]

← حکومت انوشروان دلگیر و در صدد بوده‌اند دیگری را از خاندان قباد به شاهی بنشانند دانسته است (نگاه کنید به کتاب جنگهای ایران و روم ترجمه فارسی آن از محمد سعیدی ص ۱۱۰ - ۱۱۱) ولی آنچه در کتاب انوشروان آمده به حقیقت نزدیکتر می‌نماید. زیرا با اقدامات انوشروان در سرکوبی مزدکیان که وضع بزرگان و اشراف را به خطر انداخته بودند و اینکه در اثر همان اقدامات دوباره این طبقه قدرت و نفوذ خود را به دست آورده بودند بسیار بعید به نظر می‌رسید که این طبقه تا این حد از وضع حکومت او ناخوشنود و دلگیر بوده‌اند، ولی طبیعی و منطقی است که پیروان مزدک یا زردشت پسر خرکان که به گفتهٔ طبری (ج ۱ ص ۵۲۵) بدعتی در دین مجوس پدید آورده و کار دیانت او بالا گرفته و گروه کثیری به او گرویده بودند و مزدک نیز یکی از داعیان دین او بوده و هر دو دسته لطمهٔ سختی از انوشروان خورده بودند، در صدد قتل او برآمده و این توطئه را چیده باشند. و به گفتهٔ کریستن سن این مزدکیان بودند که در زمان قباد هم با توطئه و تحریک می‌خواستند کاوس پذشخوار شاه برادر خسرو را که مزدکی بوده به جای او بنشانند (ایران در زمان ساسانیان ص ۲۵۲).

۱. عبارت اصل چنین است: «و انما ادین بما اخذته من موذتی» گمان می‌رود اخذته در اصل اخبرته بوده و در هر حال عبارت روشن و مستقیم به نظر نمی‌رسد، شاید حذف یا تحریفی در آن روی داده باشد.

انوشروان گفت: «چون قیصر به من خیانت ورزید[۱] و من با او به جنگ برخاستم و او زبون شد و آشتی خواست و مالی برای من فرستاد و خراج و فدیه راگردن نهاد، ده هزار دینار از آنچه او برای من فرستاده بود به درماندگان روم و کشاورزان ناتوان صدقه دادم، و این تنها در جاهائی بود که من از آنها گذشته

۱. اشاره است که اقدام ژوستینیان امپراطور روم در مورد نقض پیمان صلح که میان ایران و روم بسته شده بود. جنگهای میان ایران و روم در دورهٔ انوشروان دوبار منجر به بستن پیمان صلح طولانی گردید، یکی در سال ۵۳۳ که به گفتهٔ پروکوپیوس تاریخ‌نویس رومی در سال ششم از پادشاهی ژوستینیان بسته شد، و دیگری در سال ۵۶۲ میلادی. صلح اول را به نام صلح جاوید خوانده‌اند چون بنا بوده دائمی باشد، و صلح دوم هم به مدت پنجاه سال بسته شده بود. پیمان اولی در سال ۵۴۰ شکسته شد و منجر به پیروزی انوشروان و گشوده شدن انطاکیه که بزرگترین شهر دولت روم در آسیا بود و رسیدن انوشروان به دریای مدیترانه گردید. این جنگ بر حسب ظاهر با حملهٔ انوشروان آغاز شد و به همین جهت تاریخ‌نویسان رومی او را پیمان‌شکن می‌دانند (نگاه کنید به جنگهای ایران و روم کتاب دوم). ولی چنانکه از همان مآخذ برمی‌آید خسرو انوشروان از تجاوز روم به قلمرو منذر پادشاه حیره که از پادشاهان تابع ایران بوده، و همچنین از دخالتهای ژوستینیان در ارمنستان ایران و نامه‌نویسی او با هونها برای همدست ساختن آنها به منظور حملهٔ به ایران (پروکوپیوس ۱۵۶) و مسائل دیگر دلائل کافی به دست آورده بود که ژوستینیان با نقض مواد پیمان به وی خیانت کرده و خود را برای حملهٔ به ایران آماده می‌سازد. فردوسی دربارهٔ عهدشکنی قیصر اشاره به تعدی وی به منذر پادشاه حیره که دست نشاندهٔ ایران بوده می‌کند، و در نامه‌ای که خسرو به قیصر در این‌باره می‌نویسد چنین می‌آورد:

و گر سوی منذر فرستی سپاه	نمانم به تو لشکر و گنج و گاه
تو زان مرز یکسرش مپیمای پای	چو خواهی که پیمان بمانی به جای
و گر بگذری زین سخن بگذرم	سر و گاه تو زیر پی بسپرم

(ص ۲۳۳۶)

و باز از شاهنامهٔ فردوسی معلوم می‌شود که یکی از موارد عهد شکنی قیصر نیز تجاوز به یمن بوده، زیرا در ضمن شرایط صلح که پس از گشودن انطاکیه و آشتی خواستن قیصر مقرر گردید یکی هم این بود که سپاه روم به گرد یمن نگردد:

نهادند بر روم بر باژ و ساو	پراکنده دینار ده چرم گاو
که هر سال قیصر بر شهریار	فرستد ابا هدیه و با نثار
نگردد سپاهش به گرد یمن	نخواهند چیزی از آن انجمن

(ص ۲۳۵۱، چاپ بروخیم)

بودم نه در جاهای دیگر.

و گفت: «چون در صدد برآمدم تا کار رعیت را خود رسیدگی کنم، و ستمی را که بر آنها می‌رود و رنجی را که بدانها از سنگینی خراج می‌رسد رفع نمایم (زیرا در این کار هم پاداش آخرت است، و هم زینت کشور، و هم بی‌نیازی رعیت، و هم قدرت والی است بر اینکه خراجی را که بر عهدهٔ آنها است در وقت احتیاج وصول کند. و برخی از پدران ما نیز بر این رای بوده‌اند که برداشتن خراج از رعیت به مدت یک یا دو سال و گاهی کم کردن مقدار آن ایشان را در آبادی زمینهاشان توانا خواهد ساخت). کارداران دولت و خراجگزاران را گرد آوردم، در هم ریختگی و نابسامانی کار آنها را به صورتی یافتم که هیچ چاره‌ای جز آن ندیدم که آن را تعدیل کنم و خراج را بر هر شهرستان و بلوک[1] و روستا و دهکده و مردی به طور مقطوع قرار دهم[2] [پس]

---

۱ ـ بلوک را به جای «کوره» که در متن عربی آمده به کار بردیم. کوره شکل عربی خوره است که در ایران ساسانی بر بخشی از استان گفته می‌شده چنانکه سرزمین فارس را به پنج خوره قسمت کرده بودند: ۱ ـ خورهٔ اردشیر، ۲ ـ خورهٔ استخر، ۳ ـ خورهٔ دارا بجرد، ۴ ـ خورهٔ شاپور، ۵ ـ خورهٔ قباد. و ظاهراً خوره را بعد از اسم می‌آورده و اردشیر خوره و شاپور خوره ... الخ می‌گفته‌اند (فارسنامهٔ ابن‌البلخی ص ۱۲۱).

حمزهٔ اصفهانی به نقل یاقوت در تعریف کوره چنین گوید: «کوره نام فارسی محض است که بر بخشی از استان گفته می‌شود ولی عرب آن را به عاریت گرفته و به جای استان به کار برده چنانکه اقلیم را از یونانیها گرفته و به جای کشور استعمال کرده، بنابراین کوره و استان یکی است.

یاقوت پس از نقل گفتهٔ حمزهٔ اصفهانی در این مورد گوید: «کوره منطقه‌ای است که دارای چندین ده باشد، و همه به نام شهر یا شهرک یا رودخانه‌ای که در آن منطقه است باز خوانده شوند». (معجم البلدان ج ۱، ص ۳۶ چاپ بیروت ۱۹۵۹) و این معنی همان است که امروز از «بلوک» خواسته می‌شود.

۲ ـ اشاره است به کار بزرگی که دربارهٔ اصلاح وضع مالیات به دست این شاه انجام گرفته است. این کار در زمان پدرش قباد آغاز شده بود و او آن را به انجام رسانید؛ زمینها را از نو مساحت نمودند و روش مالیاتی قدیم را که بر اساس تقسیم محصول بود و دشواریهای فراوان برای دهقانان و کشاورزان به وجود می‌آورد برهم زدند، و بر زمینها و انواع محصولات مالیات ←

کسانی راکه دارای امانت و مورد اعتماد من بودند بر آنها بگماردم، و در هر شهری با هر کارداری مردانی امین گذاشتم، تا او را به راست دارند. و موبد هر بلوکی را مأمور رسیدگی به کار مردم همان بلوک کردم، و خراجگزاران را فرمودم تا در هر امری که احتیاج به مراجعهٔ ما باشد به همان موبد که کار بلوک را به او واگذار کرده بودم مراجعه کنند، تاکاردار نتواند چیزی بر خراج آنها بیفزاید. و همچنین دستور دادم که خراج را در حضور موبد بپردازند و او به آنها رسید بدهد، و هر کس وفات یافت خراج از او بردارند،[1] و از آنان که به سن رشد نرسیده‌اند خراج نستانند، و موبد و دبیر آن بلوک و معتمد محل (نماینده مردم) و کاردار همگی حساب خود را به دیوان ما بفرستند، و بدین دستور نامه‌ها کردم و به اطراف فرستادم.[2]

← مقطوع گذاردند. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ چگونگی اینکار نگاه کنید به تاریخ طبری ج ۱، ص ۵۶۶ ـ ۵۶۸، چاپ المطبعة التجارية الكبرى ـ قاهره ۱۹۳۹، و تاریخ بلعمی (ترجمهٔ تاریخ طبری) چاپ کتابفروشی خیام طهران ۱۳۳۷، ص ۱۶۹ تا ۱۷۱ و ۱۴۶ تا ۱۴۷، و تاریخهای دیگر.

۱ . در تاریخ طبری دربارهٔ مواردی که خراج از زمینی برداشته می‌شد آمده است که انوشروان دستور داد تا هر کسی که کشت‌زار یا بخشی از محصولش را آفت زده به نسبت همان آفت‌زدگی بخشوده شود. و همچنین جزیه را از وفات یافتگان یا کسانی که از پنجاه سال گذشته‌اند بردارند، و نام این کسان را به وی گزارش کنند تا او فرمان بخشودگی آنان را به کارداران بدهد، و از کسانی که به سن بیست نرسیده‌اند جزیه نگیرند. (ص ۵۶۸). در شاهنامه این مطلب چنین آمده:

به جائی که باشد زیان ملخ — دگر تف خورشید تا بد بشخ
دگر برف و باد سپهر بلند — بدان کشتمندان رساند گزند
همان گر نبارد به نوروز نم — ز خشکی بود دشت خرم دژم
مخواهید باژ اندر آن بوم و رُست — گر ابر بهارش بباران نُشُست
ز تخم پراکنده وز مزد رنج — به بخشید کارندگان را ز گنج
زمینی که او را خداوند نیست — به مرد و و را خویش و پیوند نیست
مبادا که آن بوم ویران شود — که در سایهٔ شاه ایران بود

(چاپ بروخیم ج ۸، ص ۲۳۱۸).

۲ . در طبری: «خسرو دستور داد تا صورت مالیاتها را در چندین نسخه تدوین کردند، ←

و گفت: «موبدان موبد به ما گزارش کرد که گروهی از اشراف که آنها را نام برده بود، و برخی از آنها بر درگاه ما حاضر و بعضی در شهرهای دیگر بودند، دینشان مخالف دینی است که ما از پیامبر و دانایان خود به ارث برده بودیم، و که آنها در نهان به دین خود سخن می‌گویند و مردم را به آن می‌خوانند، و در امر تباهی مملکت است زیرا با این حال رعیت یک دل نخواهد ماند تا همه آنچه را که شاه در دین خود حرام می‌شمارد حرام بشمارند و آنچه را که او روا می‌داند روا بدانند، ـ که اگر چنین چیزی پادشاهی را دست دهد لشگریان وی به سبب یکدلی و یکرنگی که بین آنها و پادشاه حاصل گردد نیرو خواهند گرفت، و وی در جنگ با دشمنان به آنان پشت گرم تواند بود. ـ من آن پراکنده دلان را خواستم تا با آنها گفتگو و مجادله شود و بر حقیقت واقف گردند و آن راگردن نهند، و فرمودم تا آنها را از شهر و کشور و قلمرو فرمانروائی من دور کنند، و هر سو به جستجو پردازند تا هر که بر دین آنها است با آنان نیز به همان گونه رفتار شود.

و گفت: «ترکهائی که در ناحیهٔ شمال بودند شرحی از تنگدستی و

← نسخه‌ای از آن را در دیوان خود نگاه داشت، و به کارداران خراج نیز نسخه‌ای داد که از روی آن خراج ستانند، و نسخه‌ای هم نزد موبدان بلوکها فرستاد و آنها را فرمان داد که نگذارند کارداران بلوک بیش از آنچه در دیوان است و نسخه‌ای از آن نزد آنها است از خراجگزاران مطالبه نمایند (ص ۵۶۸). در شاهنامهٔ فردوسی نیز در این‌باره چنین آمده است:

یکی آنکه بر دست گنجور بود — نگهبان آن نامه دستور بود

دگر تا فرستد بهر کشوری — بهر کارداری و هر مهتری

سدیگر که نزدیک موبد برند — گزیت سر و باژها بشمرند

به فرمان او بود کاری که بود — ز باژ و خراج و زکشت و درود

(جلد هشتم ص ۲۳۱۶)

در شاهنامه همچنین از نامه‌ای یاد شده که خسرو انوشروان در این باره به کارداران نوشته، و مطالبی از آن نقل شده است:

یکی نامه فرمود بر پهلوی — پسند آیدت چون ز من بشنوی

(ص ۲۳۱۶)

نیازمندی که بدان دچار شده بودند به ما نامه کرده و نوشتند اگر چیزی به آنها ندهیم به کشور ما خواهند تاخت. آنها از ما چند چیز می‌خواستند. یکی آنکه آنان را در سلک سپاهیان خود درآوریم و بر آنها وظیفه‌ای مقرر داریم که بدان زندگی کنند، و از سرزمین گنجه[1] و بلنجر[2] و آن ناحیه به اندازه‌ای که بتوانند روزی خود را از آن به دست آورند به آنها واگذاریم. من صلاح چنان دیدم که خود در همان راه تا در بند صول[3] پیش روم، می‌خواستم شاهانی که از طرف ما بر آن نواحی گمارده شده‌اند بدانند که ما چگونه هر زمان اراده کردیم برای سفر آماده و بر اینکار توانائیم. و همچنین هیبت شاهی و کثرت سپاهی و آمادگی تمام و سلاح کامل ما راکه بدان بر دشمنان خود چیره دست گردند بدانسان که دیدند به بینند، و نیروی پشتیبان خود را در هنگام نیازمندی بشناسند. و نیز می‌خواستم که آنها را در این سفر با دادن پاداش و بخشیدن مال و نزدیک ساختن به خود و با سخنان نرم و ملاطفت‌آمیز دلخوش دارم، تا این عمل دوستی و گرایش آنها را نسبت به ما بیفزاید، و آنان را در جنگ با دشمنان ما سرسخت و پایدارتر سازد. و همچنین می‌خواستم دژهای آنها را سرکشی کنم و در رهگذر خود از حال و وضع خراجگزاران جویا شوم.

پس راه همدان و آذربایجان را پیش گرفتم، و چون به دربند صول و شهر

---

۱. این کلمه در متن عربی روشن نیست و آن را به صورتهای الکنح و اللنح و البیخ می‌توان خواند، به نظر ما این کلمه باید الکنج خوانده شود و این شکل عربی گنجه است که در ترجمه آوردیم، یاقوت در تعریف الکنج گوید شهری بزرگ و مرکز سرزمین اران است و اهل ادب آن را جَنْزه می‌خوانند. جنزه نیز گونه دیگری از تعریب گنجه است، و دربارهٔ جنزه نیز گوید که آن بزرگترین شهر است در سرزمین اران و در میانه شروان و آذربایجان واقع است و این همان است که عوام آن را گنجه می‌گویند.

۲. بلنجر شهری بوده است در سرزمین خزر در آن سوی دربند قفقاز و در قدیم پایتخت خزر بوده ولی بعدها إتل پایتخت آنجا شده و چنانکه از کتاب التنبیه و الاشراف مسعودی برمی‌آید (ص ۶۲) در زمان مسعودی اتل پایتخت خزر بوده است.

۳. صول شهری بوده در سرزمین خزر در نزدیکیهای دربند قفقاز. در بند قفقاز همان است که در عربی آن را باب‌الابواب نامیده‌اند. نگاه کنید به کلمهٔ صول در معجم‌البلدان یاقوت.

فیروز خسرو[1] رسیدم آن شهرهای کهنه و آن مرزها را ترمیم کردم، و به ساختن دژهای دیگری فرمان دادم. چون خبر فرود آمدن ما در آنجا به خاقان خزر رسید، ترسید که مبادا بر او بتازیم به من نامه کرد که از آن هنگام که من به پادشاهی رسیده‌ام او همواره دوستدار صلح و آرامش بوده و فرمانبرداری مرا برای خود سعادتی می‌شمارد. یکی از سرداران او چون حال او را بدینگونه یافت صلاح خود را در ترک او دید و با دو هزار تن از کسان خود نزد ما آمد. ما او را پذیرفتیم و در نزد سردارانی که در آن ناحیه داشتیم جای دادیم، و بر او و کسانش معاشی مقرر داشتیم، و فرمودیم تا در آنجا دژی به آنان واگذارند. و همچنین فرمان دادیم تا در آنجا نمازخانه‌ای برای همکیشان ما بسازند، و موبد و گروهی از مردان دین را در آن بگماریم، و دستور دادیم که به آن ترکان که در اطاعت ما درآمده بودند سود فرمانبری از فرمانروایان را ـ چه سود این جهانی یا ثواب آن جهانی آن را ـ بیاموزند و آنها را به دوستی و راستی و دادگری و پندآموزی و پایداری در برابر دشمن برانگیزانند، و دین و عقیدهٔ ما را به نوخاستگان آنها یاد دهند. و در آن مرزها برای آنها بازارهائی به پا داشتم و راههای آنها را اصلاح کردم و منزلگاهها بساختم.[2] و در خیل و حشمی که به

---

۱ . این کلمه هم در متن عربی زیاد روشن نیست و می‌توان آن را فیرو خسره، فیروزه خره و فیروز خسرو خواند ولی در این ناحیه جائی به این نام شناخته نیست جز آنکه یاقوت در نزدیکی همین در بند (باب‌الابواب) از شهری نام می‌برد به نام فیروز قباد و گوید که انوشروان در آنجا کاخی ساخت و آن را دز فیروز قباد نام نهاد. احتمال قوی می‌رود که این هر دو ـ یعنی فیروز قباد و فیروز خسرو ـ نام یک شهر باشد که پیش از انوشروان به نام او خوانده می‌شده و چون انوشروان در آنجا کاخی ساخته و شاید آبادیهای دیگری هم کرده به نام او فیروز خسرو نامیده شده و بعدها باز به همان نام اول خوانده شده و در زمان یاقوت به همین نام معروف بوده است.

۲ . در اصل «و اصلحت طرقهم و قوّمت السکک» سکّه در لغت به معنی راه هموار و آماده شده است. و بدان گونه که یاقوت تعریف کرده به معنی راه قابل آمد و رفت است و برای نشان دادن معنی این کلمه و مورد استعمال آن چنین گوید که مثلاً وقتی می‌گوئیم بین بغداد و موصل پنج سکه است معنی آن این است که بین او شهر پنج راه قابل آمد و رفت وجود دارد. یاقوت

←

گرد ما جمع شده بودند نگاه کردم دیدم به صورتی است که اگر در وسط ایران می‌بود اقامت ما در آنجا برتری می‌داشت.[۱]

و گفت: «چون از پادشاهی ما بیست و هشت سال گذشت، در کار کشور و دادگری بر رعیت و نظر در امور و رسیدگی به عرایض و برآوردن مطالب آنان نیک نظر کردم، موبد هر مرز و شهرستان و شهر و جند[۲] را فرمودم تا عرایض

→ همچنین گفتهٔ بعضی را که گفته‌اند «سکک البرید» یعنی منزلگاههای پستی نقل کرده و گفتهٔ است معنی اولی روشن‌تر و صحیح‌تر است. ج ۱، ص ۳۸. ظاهراً در زمان یاقوت سکه به همان معنی اول به کار می‌رفته ولی چنانکه از مفاتیح العلوم خوارزمی برمی‌آید سکه بر منزلگهائی گفته می‌شده که در راهها برای توقف پیکها می‌ساخته‌اند از قبیل کاروانسرا و قبه و خانه. (مفاتیح‌العلوم ص ۴۲). و از اینکه در اینجا هم سکک بعد از طرق ذکر شده معلوم می‌شود که سکه به معنی دیگری غیر از طریق به کار می‌رفته و به همین جهت آن را منزلگاه ترجمه کردیم.

۱ . این عبارت در متن عربی هم زیاد روشن و مستقیم نیست. عبارت عربی آن این است: «فاذا هو لو کان فی وسط فارس لکان منزلنا بها فاضلاً».

۲ . یاقوت پنج جند از جندهای شام را که عبارت از جند قنسرین و جند فلسطین و جند حمص و جند دمشق و جند اردن باشد ذکر کرده و گوید از اینکه این کلمه به جز در سرزمین شام در جای دیگری بکار رفته باشد بی‌اطلاعم و از احمدبن جابر بن یحیی نقل کرده است که مسلمانان از آنرو هریک از این مناطق شام را «جُند» گفته‌اند که جند مجموعه‌ای از چند بلوک است، و جند معنی جمع دارد و تجنُّد به معنی تجمّع است. چنانکه دیده می‌شود مولّفان اسلامی که از ریشه و اصل این کلمه آگاهی نداشته‌اند، آنرا عربی دانسته و در تفسیر آن نیز دچار تردید شده‌اند، جُند معرب «گند» فارسی است و چنانکه کریستن سن نوشته: «واحدهای بزرگ سپاه را گند می‌گفتند و فرماندهی آنها با گندسالاران بود، تقسیمات کوچکتر از آن را درفش و از آن کوچکتر را وشت می‌نامیدند.» (نگاه کنید به ایران در زمان ساسانیان ترجمهٔ رشید یاسمی ص ۱۳۹ و تاریخ تمدن ایران ساسانی از سعید نفیسی انتشارات دانشگاه تهران شماره ۱۴۶ ص ۲۷۸) به احتمال قوی فعل جَنَّد و همچنین تجنّد و دیگر مشتقات آن از جُند معرب گند گرفته شده و عکس آن صحیح نیست. یاقوت همچنین در تفسیر این کلمه می‌نویسد: «برخی گفته‌اند علت اینکه مسلمانان این مناطق را «جُند» نامیده‌اند این است که هریک از آنها را به نام لشگری که در آن منطقه بوده و روزی خود را از آنجا دریافت می‌کرده‌اند خوانده و مثلاً می‌گفته‌اند اینها از جند فلانجا هستند و کم‌کم کلمهٔ جند هم بر آن لشگر و هم بر ناحیه و منطقه‌ای که به آن وابسته بوده‌اند اطلاق شده (نگاه کنید به معجم‌البلدان چاپ دار ←

رعیت را برای من بفرستند، و دستور دادم که از سپاهیان آنچه در پایتخت بودند در حضور من و آنچه در مرزها و اطراف بودند در حضور فرمانده و پادوسبان و موبد و آنکس که از سوی ما امین آن ناحیت است سان به‌بینند[1]، و در سراسر کشور خراجگزاران هر بلوکی را در شهرستان آن ناحیه با فرمانده سپاه و موبد و شهر و دبیر دیوان و شخص امین گرد آورند و از سوی خود کسانی را که به درستی و امانت و پرهیزگاری و دانائی می‌شناختم و آنانرا بدین صفات آزموده بودم به هر شهرستان و شهری که در آنجا کارداران و دهقانان بودند فرستادم، تا آن کارداران را با دهقانان از وضیع و شریف در یکجاگرد آورند، و به تمام امور آنها از روی حقیقت برسند، و از دادخواهیها آنچه راکه خود توانستند داوری کنند و صاحبان دعوی بدان خستوان شدند همانجا پایان دهند، و آنچه داوری آن برایشان دشوار آمد به من گزارش کنند. من بدینکار آنچنان اهتمام داشتم که اگر رسیدگی به امر مرزها و دشمنان نبود خودم کار خراج و رعیت را بعهده

← صادر و دار بیروت ج ۱، ص ۳۸) چنین پیداست که در زمان ساسانیان هم معنی آن به همینگونه بوده چه در این کتاب هم مراد از جُند ناحیه و منطقه است نه سپاه و لشگر.

۱. اشاره است با قدامی که در دورهٔ انوشروان برای تنظیم امر سپاهیان و معاش آنان بعمل آمده. در آن دوره حقوق سپاهیان از صد تا چهارصد درم بوده و این حقوق بر حسب صنف آنها که پیاده یا سوار یا تیرانداز یا از صنف دیگری بوده‌اند فرق می‌کرده، و ظاهراً در اینکار بیسامانیهائی روی داده بوده که انوشروان آنرا بسامان آورده است. در تاریخ بلعمی در این باره چنین آمده است: «مردی را بخواند (یعنی انوشروان) از دبیران بزرگ با اصل دبیر، از دبیران اردشیر نام او بابک بن نیروان و او را گفت: این خواسته بدین سپاه می‌دهند یکسان ناحق و ناسزا، و آنجا که سزا است باز می‌گیرند. من این راست خواهم کردن. این دیوان عطا و عرض بتو سپردم، تا تو این درمها بدان کس دهی که سزاوار بود و چندان دهی که باید داد و کس هست که قیمت وی هزار درم است وی صد درم ستاند، و کس هست که وی اسب ندارد و نیز روزی سواران ستاند. کس هست که اسب دارد و سواری نداند، و کس هست که تیر نتواند انداختن و روزی تیراندازان ستاند، و آن نیزه و شمشیر همچنین بگفت» و پس از برشمردن نوع سلاحهائی که باید سواران داشته باشند و چگونگی آزمایش آنها در سواری و بکار بردن سلاحها گوید: «پس بدان مقدار که دانش وی بینی او را روزی ده و بنویس از صد درم تا چهارصد درم، و اگر چه پیاده است کم از صد درم مده» (ترجمهٔ تاریخ طبری از ابوعلی محمد بلخی، چاپ خیام، ص ۱۷۲)..

می‌گرفتم، دِه بِده می‌گشتم و با یک‌یک مردم کشور خود سخن می‌گفتم، لیک از آن بیم داشتم که با این عمل از کاری بزرگتر باز مانم، کاری که هیچکس در آن جای مرا نخواهد گرفت، و جز من کسی آنرا استوار نتواند ساخت، و هیچ شخص باکفایتی هم آنرا از وجود من بی‌نیاز نخواهد ساخت؛ گذشته از آنکه در سرکشی من به هر دهکده ناچار از جانب سپاهیان و کسانی که می‌بایستی همراه برد مخارجی بر کشاورزان تحمیل می‌گردید. و نیز اینرا هم خوش نداشتم که آنان را نزد خود خوانم، مبادا که از آبادانی زمین خود بازمانند، یا در بین آنها کسانی باشند که آمدن به درگاه ما برای آنان دشوار و موجب زیان گردد، و کشت و زرع و نهرها و آنچه که بایستی در تمام سال و در هنگام کشت و کار مورد مراقبت قرار گیرد بی‌سرپرست بماند. ازینرو کار آنان را بدانسان که گفتیم مرتب ساختیم، و موبدان موبد را بر آن بگماردیم، و بدین امر نامه‌ها نوشتیم، و کسانی راکه به آنها اعتماد داشتیم به هر سو فرستادیم، و امیدوار بودیم که آنان در اینکار جانشین ما باشند، و چون ما قدم بردارند، و این کار را بر عهدهٔ آنان گذاردیم.»

وگفت: «و چون خداوند تمام مردم کشور ما را از دشمنان ایمن ساخت، و از دشمنان جز دو هزار مرد دیلمی که گشودن دژ آنان به سبب سرسختی کوهستانها دشوار می‌نمود باقی نماند، هیچ چیز را برای کشور سودمندتر از آن نیافتیم که از حال رعیت و آن مؤتمنانی که رسیدگی به شکایات خراج‌گزاران را به آنان سفارش کرده بودیم جویا شویم. به ما چنین گزارش رسیده بود که آنان بدانسان که ما خواسته بودیم در اینکار نکوشیده‌اند، فرمودم تا به موبد هر بلوکی نامه نوشتند تا مردم آن بلوک را نهانی از کاردار و متصدیان امورشان گرد آورند، و به شکایات آنان و آنچه از آنها گرفته شده رسیدگی کنند، و این امر را هر چه خردمندانه‌تر تحقیق کنند، و در آن سعی بلیغ نمایند، و وضع یک یک آنها را بنویسند، و نامه را به مهر خویش و مهر رضایت مردم آن بلوک برسانند، و آنرا به من بفرستند، و چند تن از کسانی را هم که مردم آن بلوک به اجماع و رضایت به

نمایندگی خود برگزیده‌اند گسیل دارند، و اگر خواستند که بین نمایندگان خود از مردم عادی و کم شأن نیز بفرستند چنان که خواهند کنند. و چون همه حاضر شدند، برای پذیرهٔ مردم نشستم، و به آنها در حضور بزرگان و شاهان[۱] و موبدان و آزادگان و اشراف کشور خود بار دادم، و سپس به رسیدگی آن نامه‌ها و دادخواهیها پرداختم. هر دادخواهی که از دست کارداران یا نمایندگان خود ما یا از نمایندگان فرزندان و زنان یا یکی از افراد خاندان ما بود داد آنها بدادیم و ستم از آنها برداشتیم و هیچ بیّنه و گواهی بر آن نخواستیم، زیرا می‌دانستیم که خراجگزاران در برابر اینان زبون و ناتوانند، و زورمندان و فرمانروایان بر آنها ستم روا می‌دارند. و هر دادخواهی که مردمان یکی از دیگری داشت و حقیقت آن بر ما روشن گردید فرمان دادیم که در همان مجلس آن کار را فیصله دهند، و هر آنچه کشف حقیقت آن دشوار بود و ضرورت داشت که به گواهان و قاضی همان شهر مراجعه شود، همراه آن مرد دادخواه شخصی امین از دبیران، و دو دیگر از فقیهان دین، و سومی از خاصان مورد اعتماد خویش برای رسیدگی به کار او گسیل داشتیم، و این کار را هر چه نیکوتر و استوارتر ساختیم.

«خداوند منزلت خویشان و خدمتکاران و اطرافیان را در نزد ما بالاتر از حق و عدالت قرار نداده است. این خوی خویشان و خاصان شاه است که با شوکت و نیروئی که دارند دست به ستم گشایند. اگر پادشاه کار آنان را نادیده بگیرد کسانی که در جوار آنان هستند از ستم آنان از پای درآیند؛ مگر کسانی از خاصان که در ادب و فرهنگ به شاه تأسّی جسته و دین خود را نگه داشته و بر رعیت خود مهربان باشند، و چنین کسان کم هستند، و همین آگاهی که ما از ستم این گروه داشتیم ما را بر آن داشت تا هر دعوی که بر آنها می‌رفت بی‌گواه بپذیریم و ما قصد این را هم نداشتیم که با این کار بر هیچیک از آن نزدیکان و

---

۱. در دورهٔ ساسانیان مرزبانان و حکمرانان ۴۵ ناحیهٔ مختلف شاهنشاهی ساسانی را شاه می‌نامیده‌اند و این کلمه را بر نام سرزمینی که بر آن حکمرانی داشته‌اند میفزود و در القاب آنها بکار می‌برده‌اند.» استاد سعید نفیسی صورتی از این شاهان و القاب آنها را در (تمدن ایران ساسانی، ص ۲۷۵) آورده است.

خویشان که نزد ما گرامی هستند، و به سبب مکانت و منزلتی که دارند از تعرض مصون می‌باشند ستمی رود، زیرا درِ حق بر روی ناتوان و توانا و مستمند و توانگر همه گشاده است. ولی ما هنگامی که در دادخواهی کشف حقیقت بر ما دشوار می‌شد تحمیل بر نزدیکان و خدمتکاران خود را بر تحمیل بر مردم ناتوان و مسکین و تنگدست و نیازمند ترجیح می‌دادیم، و می‌دانستیم که آن مردم ناتوان قدرت آنرا ندارند که به اطرافیان ما ستم کنند؛ و همچنین این را می‌دانستیم که آن عده از نزدیکان ما که در این داوری بر آنها زیانی رسیده باشد آن را از نعمت و کرم ما که از آن برخوردارند جبران خواهند کرد، ولی آن مردم ناتوان را بدین دسترسی نیست و به جان خودم سوگند که محبوب‌ترین خاصان و نیکوترین خدمتگذاران نزد ما کسانی هستند که روش ما را در برابر رعیت بکار بندند، بر تهی‌دستان و مسکینان رحمت آورند، و داد آنها بدهند، زیرا کسی که بر آنها ستم روا دارند بر ما ستم کرده است، و آنکه بر آنها زور گوید بر ما زور گفته و خواسته است که آنها را از زینهار و پیمان ما که نگهبان و پناهگاه آنها است محروم سازد.

«و بر سی و هفت سال از پادشاهی ما چهار تیره از ترکان ناحیهٔ خزر که هر تیره را پادشاهی بود به ما نامه نوشتند و در آن از تنگدستی که بدان دچار شده بودند، و از این که خوشبختی خویش را در بندگی ما می‌دانند، سخن گفته و از ما خواسته بودند که به آنها اجازه دهیم تا با مردم خود به خدمت ما درآیند و بدانچه فرمائیم عمل کنند، و آنچه را پیش از پادشاهی ما از آنها سرزده بر دل نگیریم، و با آنها مانند سایر بندگان خود رفتار کنیم، زیرا آنان را در اجرای آنچه بدان فرمان دهیم، چه در جنگ و یا غیر آن، همچون بهترین نیک‌خواهان خود خواهیم یافت. من در پذیرش آنان چندین فائده دیدم، از آنجمله یکی توش و توان و دلیری آنان بود، و دیگر این بود که بیم داشتم از این که احتیاج آنان را وادارد تا به قیصر یا پادشاه دیگری روی آورند، و ایشان هم به کمک اینان بر ما چیره‌دست و توانا گردند. قیصر پیش از این هم این ترکان را با دستمزد گزافی برای

جنگ با شاهان کشور ما به مزد می‌گرفت، و آنها را در آن جنگ به سبب همین ترکان شوکتی بود، زیرا ترکان لذّت زندگی را نچشیده‌اند، و سختی زندگی آنها را بر مرگ دلیر می‌سازد. به آنها نوشتم: ما هر کسی را که در اطاعت ما درآید می‌پذیریم، و آنچه را داریم از کسی دریغ نمی‌داریم. و به مرزبان در بند نیز فرمانی نوشتم که آنها را دسته دسته به درون کشور راه دهد؛ به من نوشت که پنجاه هزار تن از آنان با زنان و فُرزندان و بستگانشان، و سه هزار تن هم از سرکردگان آنها همچنین با خانواده و زنان و فرزندان و بستگان آمده‌اند.

چون این خبر به من رسید خواستم که آنان را به خود نزدیک گردانم، تا در بزرگداشتی که از آنها می‌کنم و عطائی که به آنها می‌بخشم قدر احسان مرا بشناسند، و با سران سپاه ما مأنوس و آرام دل گردند، که هرگاه خواستیم آنها را با یکی از سرداران خود به جائی بفرستیم هر یک را به دیگری اعتماد باشد. پس به آذربایجان حرکت کردم و چون از آذربایجان گذشتم به آنها اجازهٔ حضور دادم. در این هنگام تحفه‌هائی هم از پیشکشی‌های قیصر رسید، و همچنین پیک خاقان بزرگ، و خداوند خوارزم، و پیک پادشاه هند، و داور، و کابلشاه، و خداوند سرندیب، و خداوند کله، و بسیاری از رسولان، و بیست و نه پادشاه در یک روز به درگاه ما رسیدند. و چون به آن پنجاه و سه هزار ترک رسیدم فرمودم تا در آنجا به صف ایستند و برای دیدن آنان سوار شدم، در آنروز شمارهٔ لشگریان خود من و آنها که بر من وارد شده و کسانی که فرمان بندگی مرا گردن نهاده بودند به اندازه‌ای بود که مرغزاری به طول ده فرسخ گنجایش آنان را نداشت. خدای را بسیار سپاس گزاردم، و فرمودم که آن ترکها را با خانواده‌هایشان به هفت رتبه تقسیم کردند، و بر هر طبقه‌ای سرداری از خودشان برگزیدم، و اقطاعی به آنها واگذاردم، و مردانشان را لباس دادم، و برای آنها روزی مقرر داشتم، و فرمودم که آب و زمین به آنها بدهند. دسته‌ای از آنها را با فرمانده سپاهیان خود در «رجان»[1] و قسمتی را با فرمانده سپاهیان خود در «آلان»

---

۱. در منطقهٔ قفقاز جائی به نام «رجان» شناخته نیست، و در هیچیک از کتابهای تاریخی ←

و دسته‌ای را هم در آذربایجان جای دادم. و آنها را در مرزها، هر جا که لازم بود تقسیم کردم، و در زیر فرمان مرزبان آنجا گذاشتم. و هنوز هم از یکدلی و کوشش آنها در هر کار که بدان مأمور شوند در همهٔ شهرها و مرزها و جاهای دیگر نشانه‌هائی می‌بینیم که موجب خوشنودی ما است.

و گفت: «خاقان بزرگ در نامه‌ای از برخی خیانتهای گذشته‌اش پوزش

← و جغرافیائی هم جائی به این نام ذکر نشده. متن عبارت عربی این است: «واسکنت بعضهم مع قائد لی برجان و بعضهم مع قائد لی باللان و بعضهم بآذربایجان» باحتمال نزدیک بیقین این کلمه باید برجان باشد و عبارت عربی هم باید با دو «با» خوانده شود که یکی از آنها افتاده و چنین افتادگیها در نسخه‌های خطی به خصوص در نامهای نامأنوس بسیار عادی و معمولی است. در این منطقهٔ قفقاز یا نزدیک به آن سرزمینی یا ملتی به این نام وجود داشته، طبری گوید: «قال (یعنی هشام) و انوشروان غزا برجان ثم رجع فبنی الباب و الابواب» (ج ۱، ص ۵۲۹، س ۷). این کلمه را معمولاً به جای بلغار می‌گیرند. در یادداشتهای قزوینی درباره کلمه برجان چنین آمده «برجان = بلغار» (ترجمه ابن‌خرداد به، ص ۶۶). و به قول مرگوارت فقط بلغار دانوب یعنی بلغار حالیه مراد است. «اروپای شرقی و آسیای شرقی» ص ۲۸. در عقدالفرید بولاق ۲ ـ ۸۷ ذکری از برجان شده است» یادداشتهای قزوینی ج ۴، ص ۲۳ ـ ۲۴). غیر از عقد الفرید که در این یادداشت نام آن آمده برجان در کتابهای دیگری هم ذکر شده از آنجمله در التنبیه و الاشراف مسعودی به طور مکرر (صفحات ۳۰ و ۱۲۲ و ۱۴۰ و ۱۵۶ و ۱۶۲ و ۱۶۶) و در آثار البلاد قزوینی (چاپ بیروت ص ۶۱۲) و در مقدمه ابن‌خلدون (ترجمهٔ فارسی آن ص ۱۴۸) ولی از این مصادر به طور حتم و تحقیق برنمی‌آید که این کلمه به جای بلغار بکار رفته باشد، بخصوص که در بیشتر موارد که این کلمه ذکر شده نام بلغار هم به همین هیئت و یا به شکل برغر برده شده که احتمال می‌رود این دو کلمه نام دو جا یا دو ملت بوده‌اند. بارتولد در تحت همین عنوان بلغار در دائرةالمعارف اسلامی از دو بلغار یکی در شمال دریای خزر و دیگری در غرب دریای سیاه گفتگو می‌کند، و به نظر علامه قزوینی بهترین مأخذی است عجالةً که نسبةً شافی و کافی از دو بلغار گفتگو می‌کند.» (یادداشتهای قزوینی، ج ۴، ص ۵۲). آیا می‌توان احتمال داد که این برجان که در این کتاب انوشروان آمده و در تاریخ طبری هم به شرحی که نوشتیم ذکر شده که انوشروان با آنها به جنگ پرداخته همان بلغار واقع در شمال دریای خزر باشد، یا اینکه برجان نام مردمی غیر از بلغار بوده در نتیجه خلط و اشتباهی که در مصادر قدیم روی داده حقیقت بر محققان معاصر هم پوشیده مانده است؟ مرحوم انستانس الکرملی این کلمه را معرّب VAREGUE دانسته است. (المشرق، سال سوم ص ۲۰۵ و ۲۰۶). در هر حال این امر احتیاج به تحقیق بیشتری دارد.

خواسته و از من طلب بازگشت و گذشت کرده بود. خاقان در نامهٔ خود نوشته بود: آنکه او را به دشمنی و تاخت‌وتاز در کشور من وادار کرده بوده کسی است که او را با وی نظری نیست، و مرا به خداوند سوگند داده بود که از او درگذرم، و به هر چه باعث اطمینان من گردد مرا از جانب خود مطمئن ساخته بود. نوشته بود که قیصر رسولی نزد او فرستاده است، و به‌گمان خود از من در پذیرفتن رسول قیصر اذن خواسته بود. و همچنین نوشته بود که او فرستادهٔ هیچکس را جز به فرمان من پذیره نخواهد شد، و هرگز از فرمان من سرپیچی نخواهد کرد، و نمی‌خواهد از هیچکس مالی قبول کند یا با هیچکس طرح دوستی افکند جز آنچه من بدان رضایت داده باشم. کارآگاهی هم که من در میان ترکان داشتم دربارهٔ پشیمانی خاقان و یاران او از دشمنی با من گزارشی به من فرستاده بود.

به خاقان پاسخ نوشتم: به راستی که برای من یکسان است که تو از طینت و خوی خودت به ما غدر و خیانت ورزیدی یا در اینکار فرمان دیگری را بکار بستی. گناهی که در این مورد به فرمان دیگری مرتکب شده‌ای با آنچه به رأی و قصد خودت مرتکب می‌شدی یکی است، و تو بدین سبب در خور سخت‌ترین عقوبتها گشتی. گمان نمی‌برم که من هیچگاه تکلیفی نسبت به شما داشته‌ام جز آنکه آنرا به انجام رسانیده‌ام، و یا اینکه وثیقه و ضمانت اطمینان‌بخشی از جانب شما اظهار شده بود و من بدان اعتماد کرده‌ام مگر اینکه شما آنرا شکسته و به پیمان خود خیانت کرده‌اید، و امروز من چگونه توانم به قول تو اعتماد کنم و مطمئن گردم در حالی که از تکرار همان غدر و پیمان‌شکنی و سوگند دروغ تو در آینده ایمن نیستم. نوشتی که فرستادگان قیصر نزد تو هستند، بر این مطلب نیز وقوف یافتیم که در پذیرش آنها از ما اجازه خواسته بودی، من تو را از دوستی هیچکس بازنمی‌دارم.»

نمی‌خواستم خاقان چنین اندیشد که من از دوستی آنان بیمی در دل دارم، می‌خواستم بداند که از آنچه بین آنها می‌گذرد مرا باکی نیست.

«آنگاه کسانی را برای تعمیر شهرها و دژهای خراسان و گردآوردن

ذخیره و هر چه مورد نیاز لشگر است فرستادم، و فرمودم که پیوسته بیدار و آماده باشند، و زنهار در اینکار غفلت و سهل‌انگاری روا ندارند، بدانسان که در بار اول که در حال صلح و آرامش بودند روا داشتند.

و گفت: «و پیوسته خدای متعال را برای نعمتی که از آغاز آفرینش به من ارزانی داشته است سپاس می‌گذارم، زیرا شکر و نعمت همچون دو تایچه از یکبار و دو کفه از یک ترازو می‌باشند که هرکدام به سنگینی گراید باید بر کفهٔ دیگر افزود تا تعادل همچنان بر جای ماند. پس هرگاه نعمت خداوند افزون و شکر آن اندک باشد آن بار بریده شود و پشت باربر از آن تباه گردد. ولی هرگاه هر دو جانب همسنگ باشند باربر نیز پایدار ماند. کسی را که نعمت بسیار است شکر او نیز باید بسیار باشد که شکر بسیار نعمت بسیار آرد.»

«و چون دریافتم که شکر گاهی به کردار است اندیشیدم تا ستوده‌ترین کارها نزد خداوند چیست، دیدم همان چیزی است که با آن آسمانها و زمین را برپا داشته و کوهها را استوار کرده و چشمه‌ها را روان ساخته و آفریدگان را آفریده، و آن حق و عدالت است. من نیز آن را شیوهٔ خود ساختم، و دیدم که میوهٔ حق و عدالت آبادی شهرهاست که در آن روزی مردمان و چهارپایان و پرندگان و همهٔ باشندگان روی زمین است و چون در این کار نیک نظر کردم دیدم که سپاهیان مزدور آبادگران و آبادگران مزدور سپاهیانند. اما سپاهیان از آنرو مزدور آبادگرانند که ایشان مزد خود را از خراجگزاران و شهرنشینان گیرند تا از آنان دفاع کنند، و با تلاش خود پشت آنها را قوی دارند. پس بر آبادگران فرض است تا مزد آنها را به ایشان برسانند، زیرا آبادانی مرز و بوم آنان با اینان کامل گردد و اگر در این کار کندی روا دارند موجب ناتوانی اینان و توانائی دشمنانشان گشته‌اند، بدین سبب دیدم حق خراجگزاران نیست که از ثمرهٔ کار و آبادی خود بیش از آنچه کفاف زندگی و آبادی مرز و بومشان را دهد بهره یابند. و نیز روا ندانستم که آنها را نیازمند سازم و آنچه در دست آنهاست برای خزانه و سپاهیان بگیرم، زیرا اگر چنین می‌کردم هم به سپاهیان و هم به

خراجگزاران هر دو ستم روا داشته بودم، از آنرو که هرگاه آبادگران تباه گردند آبادیها نیز که زمینها و مردمان آنها باشند ویران شوند. اگر خراجگزاران به آن اندازه که کفاف روزی خود و آبادی زادوبومشان را کند نداشته باشند سپاهیان هم که روزی آنها از آبادانی زمین و از مردم و آبادگران تأمین می‌گردد به هلاکت افتند و تباه گردند، و زمین هم آباد نگردد جز به مازاد آنچه در دست خراجگزاران است. پس نیکی در حق سپاهیان و بزرگداشت آنان به این است که با خراجگزاران مداراکنم، و زادوبوم آنها را آباد بدارم، و افزون از معاش برای آنها چیزی باقی بگذارم. صاحبان زمین و خراجگزاران دستیار جنگیان و سپاهیان و مایهٔ نیروی آنها هستند، جنگیان و سپاهیان نیز همچنین دستیار خراجگزاران و مایه نیروی آنها می‌باشند. من در این کار بسی اندیشیدم و توش و توان خود را در آن بکار بردم، و برای برتری دادن این دسته بر آن دسته یا آن گروه بر این گروه هیچ موجبی نیافتم، زیرا آنها مانند دو دستِ همکار و دو پیِ همراه هستند. و به راستی کسی که به سپاهیان ستم روا دارد خراجگزاران را هم از ستم معاف نداشته، و کسی که بر خراجگزاران تعدی کند از ستم بر سپاهیان نیز فروگذار نکرده است. اگر سرهنگان بیخرد نبودند کار خراجگزار و کشور را آنگونه تیمار می‌داشتند که مردی زمین و ده خود را که روزی و زندگی او از آنست تیمار می‌دارد و اگر خراجگزاران نادان نبودند بهره‌ای را که خود بدان نیازمندند از خود می‌بریدند و جنگیان را بر خویشتن مقدم می‌شمردند.

و گفت: «چون از امر اصلاح عوام و خواص با اصلاح کار این دو رکن یعنی خراجگزاران و سپاهیان فراغت یافتم، (و این میوهٔ حق و دادگری بود که خداوند بزرگ تدبیر کار آفریدگان خود را بدان فرموده است) و خداوند را بر این نعمت که مرا در قبال موهبتهای خود توفیق حق‌شناسی ارزانی فرموده سپاس گزاردم، و کار سپاهیان و خراجگزاران را باگسترش عدل و داد استوار ساختم، پس از انجام تمام اینها به سرگذشت‌ها و سنت‌های گذشتگان روی آوردم، و بدانچه برای ما سودش بیشتر و برای سپاهیان و رعیت ما فایده‌اش بزرگتر بود

آغاز کردم. نخست به سرگذشت و شرح حال نیاکان خود از گشتاسپ تا قباد نزدیکترین پدران خود نظر کردم، و از تمام آنها آنچه را به خیر و صلاح دیدم برگرفتم و آنچه را فاسد و تباه یافتم واگذاشتم، و نگذاشتم که محبت و بزرگداشت پدران ما را به پذیرفتن آن سنتهائی که خیری در آنها نبود وادار سازد. بلکه در این امر رضای خدایتعالی و سپاس و فرمانبرداری او را در نظر گرفتم.

و چون از نظر کردن در سیرت پدران خود فراغت یافتیم ـ و از آنرو بدانها آغاز کرده بودیم که آنها در خور آن بودند ـ و در این کار از پیروی هیچ حقی فروگذار نکردیم ـ چون حق را نزدیکترین خویشان یافتیم ـ آنگاه در سرگذشتها و سیرتهای مردم روم و هند نظر کردیم، و از آنها آنچه را ستوده بود برگزیدیم[۱]، و سنجهٔ آنرا عقل خود قرار دادیم، و با تدبیر و شکیبائی نیک و بد آنرا بازشناختیم، و از همهٔ آنها آنچه را که زیور سلطنت ما می‌شد برگرفتیم و آنرا آئین خود گردانیدیم، و نفس خویش را از پیروی هوا و هوس و سرکشی بازداشتیم. و آنها (رومیان و هندیان) را از آنچه از آنها گرفته بودیم آگاه کردیم، و این را به آنها خبر دادیم، و هر آنچه را هم از سیرت آنان ناخوش داشتیم به آنها نوشتیم، و آنها را از پیروی آن نهی کردیم، و راه صواب را بدانها نمودیم، لیکن هیچکس را بر پیروی دین و ملتی خارج از دین و ملت خویش مجبور نساختیم و آنچه را هم که داشتیم از آنان دریغ نکردیم، و با وجود این آموختن آنچه را که آنها داشتند نیز بر ما گران نیامد، زیرا اقرار به شناختن حق و علم و پیروی کردن از آن بزرگترین زینت پادشاهان است، و بزرگترین زبان ایشان این

۱. این مطالب بیگمان اشاره به موضوع نقل و ترجمهٔ کتابهای هندی و یونانی به زبان پهلوی است که در دورهٔ انوشروان به عمل آمد. به گفتهٔ استاد کریستن سن «عهد بزرگ تمدن ادبی و فلسفی ایران با سلطنت خسرو اول آغاز می‌شود.» (ایران در زمان ساسانیان ص ۲۹۱). و یکی از عوامل پیشرفت فرهنگی این عصر را ترجمه و نقل آثار یونانی و هندی می‌دانند، زیرا در زمان این پادشاه بود که هم فرهنگ یونانی در ایران زنده شد و هم فرهنگ هندی در میان ایرانیان رواج گرفت (همان کتاب ص ۳۰۰).و یکی از کتابهائی که در همین دوره از هندی به پهلوی ترجمه شده کتاب معروف کلیله و دمنه است..

است که آموختن علم بر آنان گران آید و از طلب آن سرباز زنند. بدون آموختن چگونه کسی دانا تواند شد.

و چون همه آنچه را که این دو ملت از حکمت تدبیر و سیاست داشتند به آخر رساندم، از مجموعهٔ مکارم گذشتگان خودم با آنچه که من برای خود ایجاد کرده و خویشتن را به پیروی از آن ملزم ساخته بودم و با آنچه که از سیرت پادشاهان دیگر که از ما نبودند گرفته بودم، به چیزی دست یافتم که با آن به پیروزی و نیک‌فرجامی رسیدم. دیگر ملتها را (به جز رومیان و هندیان) رد کردم (یعنی از آنها چیزی نگرفتم) زیرا در نزد آنها رای و خرد و اندیشه‌ای ندیدم، و آنها را قرین گمراهی و حسد و دشمنی و آز و زفتی و بی‌تدبیری و نادانی و پیمان‌شکنی و قدرناشناسی یافتم. و اینها هم صفاتی است که نه با آن دولتی روی صلاح بیند و نه نعمتی کمال یابد.

قطعهٔ اول از کتاب انوشروان در اینجا پایان یافته و در پایان آن مؤلف تجارب‌الامم چنین نوشته است:

«با این سرگذشت در آخر این کتابی که انوشروان در شرح حال و کارهای خویش نوشته چنین خواندم که انوشروان چون از کار کشور فراغت یافت و آنرا از فساد بپیراست، اسواران و سران سپاه و بزرگان و مرزبانان و هیربدان و موبدان را گرد آورد و برگزیدگان مردم را نیز بخواند، آنگاه در آن جمع بدینگونه سخن راند:

خطابهٔ انوشروان

«ای مردم، به من هوش دارید و گوش فرا دهید و خود را پندپذیر سازید. من از هنگامی که بر شما فرمانروائی یافتم پیوسته شمشیر به گردن آویخته خود را هدف شمشیرها و نیزه‌ها ساخته‌ام. تمام اینها به خاطر دفاع از شما و استوار ساختن بنیاد هستی شما و آبادانی کشور شما بوده است. گاهی در دورترین

نقطهٔ خاور و هنگامی در آخرین مرز باختر، یکبار در ناحیهٔ جنوب، و بار دیگر سوی شمال. آنانرا که بدانها بدگمان بودم به سرزمینی جز سرزمین خودشان کوچاندم، بر شهرهای ترکان خراجها نهادم، و آتشکده‌ها در قسطنطنیه[1] برپا ساختم. همواره بر فراز کوههای بلند شدم و از آنها فرود آمدم، و سنگلاخها را پس از بیابانها درنوردیدم، و بر ناگواریها و هول و هراسها شکیبیدم، و با سرما و گرما دست و پنجه نرم کردم، و ترس دریا و خطر دشتهای خشک و سوزان را بر خود خریدم. همهٔ اینها برای بدست‌آوردن آن چیزی بود که خداوند آنرا برای شما فراهم ساخت. یعنی زبونی دشمنان، و آرامش کشور، وگشوده شدن درهای روزی، و یافتن بزرگی و سرافرازی، و رسیدن به آنچه که بدان رسیدید. اکنون خداوند و داده‌های او را سپاس که شما را در نعمت و روزی به پایه‌ای بلند رسانید، و از بزرگی و سرافرازی فضیلتی بزرگ ارزانی فرمود، و دشمنان شما را بشکست و آنانرا به هلاکت رساند، و اکنون آنان یاکشتگانی هلاک شده‌اند و یا زندگانی مطیع و فرمانبردار شما.

«برای شما دشمنانی مانده است که شمارهٔ آنان کم ولی نیروی آنان سخت و شوکتشان بس عظیم است. اینهاکه برجای مانده‌اند به نظر من برای شما ترسناکتر و برای زبون ساختن و چیره شدن بر شما تواناتر از دشمنانِ شمشیرزنِ نیزه گذارِ اسب‌تاز می‌باشند که شما بر آنها دست یافتید. و اگر شما ای مردم، بر این دشمن دوم نیز به همانگونه پیروز شوید که بر آن دشمنی که با آن به جنگ برخاستید و کار را بر او تنگ گرفتید و او را زبون ساختید، در آن هنگام است که پیروزی و نیرو و سرافرازی و نعمت و برتری و یگانگی و پندآموزی و آرامش و صلح و سلامت شما کامل گردد. و اگر در اینکار کوتاه آئید و سستی روا دارید و این دشمن بر شما چیره‌دست گردد آن پیروزی گذشته که شما را بر دشمنانتان در خاور و باختر و شمال و جنوب حاصل آمد برای شما پیروزی نتواند بود. پس

---

۱. لابد مقصود شهرهای روم است که پس از جنگها به تصرف انوشروان درآمده نه شهر قسطنطنیه که پایتخت روم شرقی بوده و هیچگاه به تصرف وی درنیامده بوده است.

بکوشید که این دشمن بازمانده را نیز مانند همان دشمن گذشته از میان بردارید. و باید که پافشاری و کوشش و همدستی شما در این پیکار بزرگتر و پرمایه‌تر و خردمندانه‌تر و جدی‌تر و درست‌تر و راست‌تر باشد. زیرا هر چه نیرنگ و فسون دشمن بیشتر و شوکت آن عظیم‌تر باشد روبرو شدن با آن را آمادگی بیشتری باید. آنچه در آن دشمنان گذشته موجب ترس و بیم شما می‌شد با آنچه در این دشمنان که هم اکنون شما را به جنگ آنان می‌خوانم موجب ترس و بیم می‌گردد در خور سنجش نیست. بکوشید تا پیروزی را به پیروزی و نیرو را به نیرو و پشتیبانی را به پشتیبانی و تدبیر و عزیمت را به تدبیر و عزیمت و جهاد را به جهاد بپیوندید، زیرا صلاح همهٔ کارهای شما و تکمیل نعمت خداوند بر شما، و همچنین افزایش شرف و سربلندی شما از جانب خداوند درین جهان و کسب رضوان او در آن جهان همه بسته به همین امر است.

«بدانید که دشمنان شما از ترک و روم و هند و دیگران هرگز بدین پایه و مایه نبودند که اگر بر شما چیره می‌شدند بدینسان که این دشمن اگر بر شما دست یابد شما را ناتوان و نابود می‌سازد به شما گزند رسانند، زیرا کینهٔ این دشمن سخت‌تر و فریب و نیرنگ او بیشتر و کار او ترسناکتر از آن دشمنان است.

«ای مردم، چنانکه دیدید من خود را برای شما سپر بلا کردم، و رنج شمشیرها و نیزه‌ها و بیابانها و دریاها و دشتها و کوهها را در حالی که دشمنان را یکی پس از دیگری درهم می‌کوفتم و لشگرها را یکی پس از دیگری درهم می‌شکستم و با پادشاهان یکی پس از دیگری در می‌آویختم، بدانسان که دیدید بر خود هموار ساختم، و هرگز در جنگ با آن لشگرها و شاهان چنین خواهش و تمنائی از شما نکردم، و از شما نخواستم که تا این پایه کوشش و تلاش و همدستی و همداستانی کنید. ولی امروز به سبب بزرگی خطر و سختی شوکت این دشمن و از بیم آنکه مبادا شما را درهم شکنند چنین درخواستی از شما می‌کنم.

«ای مردم، اگر من بر این دشمن دست نیابم و آنرا از شما نرانم، تواناترین دشمنان را در میان شما رها کرده و ناتوانترین آنها را رانده‌ام. مرا در راندن این

دشمنی که به شما نزدیک و برای شما هول‌انگیز است یاری کنید، شما را به خداوند می‌خوانم ای مردم مرا یاری کنید که آن را برانم و از میان شما بیرون افکنم، تا بدین ترتیب حقی که بر گردن شما دارم و همچنین حقی که در برابر خداوند به خاطر شما بر گردن دارم اداگردد، و این نعمتی که به من و شما ارزانی شده و سرفرازی که از طرف خداوند نصیب من و شما شده است کامل گردد، و این عزت و پیروزی و شرافت و آرامش و این ثروت و پایگاه پایدار ماند.

«ای مردم، چون از نوشتن این نامه و از توصیف نعمتی که خداوند به ما ارزانی داشته است فراغت یافتم، در این امر اندیشیدم که هنگامی که دارا بر پادشاهان و ملتها پیروز شد و آنها را به زیر فرمان کشید و بر زاد و بومشان دست یافت، چون کار این دشمن را نساخت خود و لشگریانش پس از بدست آوردن صلح و آرامش و فتح و فیروزی نابود گشتند. و این بدان علت بود که وی بدانچه برای او فراهم شده بود و به سبب آن پادشاهی وی کمال یافته بود، و قدرتش سخت شده بود، و بر دشمنان نیرو یافته بود، و نعمت بر او تمام شده بود، و از هر سوی جهان آنچه مایهٔ سرفرازی و سربلندی می‌بود بر او روی آورده بود راضی نشد، تا به انواع سخن‌چینی و دورو‌ئی دو خصلت نکوهیدهٔ رشک و سرکشی در نهاد او پرورده شد، و او آنها را به خود پذیرفت، و نیرو و ثبات خود را در سرکشی و بیدادگری جُست. رشک و حسد نیز در مردم فقیر و نادار در برابر مردم دارا و ثروتمند و همچنین در مردم گمنام و کم‌مایه در برابر بزرگان و اشراف بیدار گردید، و هنگامی که اسکندر بر آنها بتاخت حال مردم از پراکنده‌دلی و نفاق و اختلاف و ظاهرشدن کینه‌ها و سخت‌شدن دشمنی در بین آنها بدین‌پایه از آشفتگی رسیده بود. و کار فساد بدانسان بالا گرفته بود که رئیس نگهبانان شاه یعنی کسی که خود می‌بایستی حافظ جان او باشد همو خود او را به قتل رسانید و این بدان جهت بود که دلهای مردم از شر و کینه آگنده شده بود، و دشمنی و اختلاف در آن لانه کرده بود و این بود آنچه کار اسکندر را آسان نمود و زحمت از او برداشت. من امروز از آن پیش‌آمد پند گرفتم و آن را در اینجا یاد کردم.

«ای مردم، ولی من نمی‌خواهم که در این نعمتی که هستیم هرگز به پراکنده‌دلی و سرکشی و رشگ و حسد آشکار و سخن‌چینی و دورویی راه دهم. خداوند اخلاق ما و کشور ما را از این چیزها پاک داشته و فرمانروائی ما را شریف‌تر و برتر از اینها قرار داده است. آنچه من از نعمت خداوند و سپاس و بدان رسیده‌ام نه از راه این خصلت‌های پلید که دانایان آنها را از خود رانده و حکیمان آنها را نکوهیده‌اند بوده است، بلکه این رتبه و پایگاه را من با درستی و سلامت نفس و رعیت‌دوستی و وفاداری و دادگری و پایداری و محبت بدست آورده‌ام. و سبب این که ما از ملتهائی که نام بردیم یعنی از ترکان و بربریان و زنگیان و کوه‌نشینان و دیگران چیزی از اخلاقشان را بدانگونه که از رومیان و هندیان گرفتیم اقتباس نکردیم این است که این خویهای ناپسند در میان آنها آشکار و شایع است، و نخستین تکلیفی که بر عهدهٔ ما است از خود راندن و ترک این اخلاق نکوهیده است که دشمن‌ترین دشمنان شما می‌باشد.

«ای مردم، آنچه که خداوند با سلامت و عافیت و صلاح به ما ارزانی داشته ما را بی‌نیاز ساخته است که آنرا با چنین خصلت‌های زشت و بد فرجام طلب کنیم، شما نیز در اصلاح نفس خویش به من کمک کنید، زیرا پیروزی بر این دشمنان برای من دلپذیرتر و برای شما بهتر از پیروزی بر دشمنان ترک و روم شما است. من ای مردم، با ترک این خویها و نابودکردن و ریشه کن ساختن آنها و همچنین با دفع آنها از شما نفس خود را پاک و خوشنود ساختم، مرا نیازی به سود و زیان آنها نیست، شما نیز به همانگونه که من کردم نفس خود را پاک و خوشنود سازید.

«ای مردم، من می‌خواستم که دشمنان پنهان و آشکار شما را از شما دور کنم، دشمن آشکار را که به سپاس و نعمت خداوندی از خود راندیم، خداوند ما را بر او پیروز ساخت و شوکت او را در برابر ما شکست، شما نیز در آن امر نیکو بکار رفتید و خوب از عهده برآمدید و همدستی کردید و کوشیدید. با این دشمن نیز همان کنید که با آن یکی کردید و بدانگونه که در آن بکار برخاستید در این نیز برخیزید و آنچه را که به شما سفارش می‌کنم بپذیرید زیرا من پندآموز و

دلسوز شما هستم.

«ای مردم، کسی که این خصلت‌های نکوهیده را در نفس ما زنده کند آن اجر و اعتباری که در اثر جنگ با دشمنان در نزد ما یافته بود از دست می‌دهد. زیرا این کار زیانبارتر و ترسناکتر و گرفتارکننده‌تر و بدفرجام‌تر از هر چیزی است. و بدانید که بهترین شما، ای مردم کسی است که با یاری کردن من در جلوگیری از هوای نفس خود بر آن اجر و اعتبار گذشتهٔ خود اجر و اعتباری دیگر بیفزاید. و بدانید کسی را که در برابر این دشمن زبون گردد، در برابر آن دیگری نیز زبون خواهد شد، و آنکه بر این دشمن چیره شود بر آن دیگری نیز پیروز خواهد گردید. زیرا سرافرازی و نیرو و فرمانروائی با صلح و آرامش و الفت و دوستی و همدستی و نیکخواهی شما حاصل گردد، همچنان که حسدورزی و سرکشی و سخن‌چینی و پراکنده‌دلی جز سرافکندگی و ناتوانی و نابودی دو جهانی ثمری ببار نخواهد آورد. پس آنچه که شما را بدان فرمان دادیم بر خود لازم شمرید و از آنچه شما را از آن بازداشتیم بپرهیزید. هیچ نیروئی جز با پشتیبانی خداوند نیست.

«غمخواری اهل نیاز و مهمان‌نوازی غریبان را بر خود فرض بدانید، هر کس با شما همجوار است حق جوار او را گرامی دارید، با مردمانی که از ملتهای دیگر در میان شما بسر می‌برند نیک‌رفتاری کنید زیرا آنان در پناه من هستند، آنها را نومید مسازید و بر آنها ستم روا مدارید و بزرگی مفروشید و سخت مگیرید، زیرا سخت‌گیری موجب نافرمانی گردد. در برابر برخی از آزار آنان شکیبا باشید، امانت و پیمان خود را نگه دارید و آنچه را که از اینگونه اخلاق به شما سفارش کردم حفظ کنید، زیرا ما هرگز ندیدیم که ملک و ملتی نابود شود جز با ترک این اخلاق، و نه ملک و ملتی به زیور صلاح آراسته گردد جز با پیروی از این اخلاق و در همه کارها اعتماد ما به خداوند است.»

دو قطعه‌ای که ابن مسکویه از کتاب انوشروان نقل کرده است به همین جا پایان می‌پذیرد.

این دو قطعه از روی ترجمهٔ عربی که در جلد اول کتاب تجارب الامم چاپ عکسی از صفحه ۱۸۷ تا صفحه ۲۱۵ نقل شده است به فارسی برگردانده شد.

گفتار هفتم

ادبیات اخلاقی ایران در دورهٔ ساسانی و آثار آن در ادب عربی و حکمت اسلامی

ادب اخلاقی و ایرانیان عصر ساسانی ○ اندرزنامه‌ها ○ مفهوم ادب در قرنهای نخستین اسلامی ○ ادب در مفهوم تعلیم و تربیت ○ معلّم و مؤدِّب ○ فلسفه و حکمت

مراد از «ادبیات اخلاقی ایران در دورهٔ ساسانی» که در عنوان این فصل آمده آن‌گونه نوشته‌هایی است که موضوع آنها تهذیب نفس و تزکیهٔ روح و تربیت انسان است؛ بدان‌سان که از لحاظ فردی و اجتماعی دارای منشی نیک و روشی شایسته شود و به خصلتهای پسندیده و فضائلی که از آنها به مکارم اخلاقی تعبیر می‌شود آراسته گردد.

و مراد از ادب عربی و حکمت اسلامی آن دسته از کتابهایی است که مؤلفین کتب عربی و اسلامی دربارهٔ مواعظ و اخلاق و سخنان حکمت‌آمیز تألیف کرده‌اند، اعم از اینکه آن مواعظ و حکم از مآخذ اصیل اسلامی در آنها راه یافته باشد یا آنها را از منابع دیگری گرفته باشند و غرض از این تعمیم توجه دادن به این نکته است که ادب و حکمت در آثار مؤلفین اسلامی غیر از آنچه مستقیماً از قرآن یا گفتهٔ پیغمبر اسلام گرفته شده مآخذ دیگری هم غیر از

ترجمه‌های عربی و اسلامی داشته که غالباً از منابع خارجی در آن راه یافته در گسترش و تنوع آن بسیار مؤثر شناخته شده‌اند. گفت‌وگوی ما در اینجا دربارهٔ سرچشمه‌های ایرانی ادب و حکمت عربی و اسلامی و معرفی بعضی از آثاری است که در تحول و شکل بخشیدن به آن ذی‌اثر بوده‌اند.

ادب اخلاقی و ایرانیان عصر ساسانی

ایرانیان در عصر ساسانی عشق و علاقهٔ زیادی به نوشته‌ها و گفته‌هایی که شامل مضامین اخلاقی بوده داشته‌اند. این که می‌گوییم در عصر ساسانی، بدان جهت است که اطلاعات ما در این زمینه هر چه هست از این عصر است و آنچه هم از پیشینیان و دانایان روزگار کهن روایت شده باز به این عصر برمی‌گردد، وگرنه دلیلی نیست که این‌گونه مضامین از قدیم در ایران رونق و رواجی نداشته است. نوشته‌اند علت این هم که ایرانیان عصر ساسانی در استقبال از ترجمهٔ کلیله و دمنه چنان شور و شعفی از خود نشان دادند این بود که این کتاب هم در بیان مطالب اخلاقی شبیه همان اندرزها و کتابهایی بود که در نصیحت و حکمت عملی در ادبیات آن عصر وجود داشت.[1]

این عشق و علاقه ایرانیان به این‌گونه مضامین اخلاقی به دوران اسلامی نیز سرایت نمود، وگوشه‌ای از آن در آثار مؤلفان اسلامی نیز منعکس گردید. جاحظ نوشته است: ایرانیان به سبب اهتمام و عنایتی که به این‌گونه مضامین داشته‌اند موعظه‌ها و پندهای عام‌المنفعه را هم مانند تاریخ حوادث عظیم و اموری که نشانهٔ سرفرازی و افتخاراتشان بوده علاوه بر کتب بر صخره‌های عظیم نیز می‌نگاشته یا در بناهای بزرگ به یادگار می‌گذاشته‌اند.[2] در کتب جغرافی نویسان و جهانگردان قرنهای نخستین اسلامی هم در ضمن شرح بعضی از آثاری که از دوره‌های پیش از اسلام در ایران بر جای بوده مطالبی دیده می‌شود که گفته

---

1 . Christensen, IR. Sass. P. 426

۲ . المحاسن و الاضداد، ص ۲۰۱.

جاحظ را تأیید می‌کند، و از آن جمله است شرحی که ابن‌الفقیه همدانی دربارهٔ صخره عظیمی در نزدیکی همدان نوشته و از نوشته‌اش پیدا است که خود آن را دیده بوده. بنابراین شرح، در سینه کوهی در نزدیکی همدان دو طاق بزرگ حجاری‌شده وجود داشته که در هر طاق سه لوح از سنگ‌تراش تعبیه شده و در هر لوحی بیست سطر در حِکَم و مواعظ نگاشته بوده است.[۱] به نگاشتن این گونه حکمتها و دانشها بر سنگ در منظومه کلیله و دمنه رودکی نیز اشاره‌ای شده است.[۲]

اهمیتی که این رشته از ادب را در آن دوران بوده باعث گردیده بود که در طراز لباسها و حاشیهٔ فرشها یا کنارهٔ سفره‌ها یا در میان بعضی از ظروف به جای نقش و نگار یا در ضمن نقش و نگار سخنان کوتاه و پندآمیز بنویسند. در تاریخها و کتابهای ادبی گاهی به عباراتی از این قبیل برمی‌خوریم که به گفتهٔ ناقل از یکی از همین محلها نقل شده‌اند. مسعودی از خوان بزرگی متعلق به انوشروان گفت‌وگو می‌کند که برگرداگرد آن با جواهر گوناگون سخنان حکمت‌آمیز نوشته بودند[۳] و در ادبیات فارسی منظومه‌ای از همین قبیل از آثار گذشته به نام «*راحة‌الانسان*» یا «*پندنامهٔ انوشروان*» موجود است که بنابر مقدمهٔ آن محتوای آن پندهایی بوده که بر تاج انوشروان نگاشته بوده است[۴]، و در *خردنامه*، از نوشته‌های

---

۱. البلدان، ص ۲۴۳.

۲. مردمان بخرد اندر هر زمان / راه دانش را بـه هرگونه زبان
گرد کردند و گرامی داشتند / تا بسنگ اندر همی بنگاشتند

(سعید نفیسی به نقل از تحفة‌الملوک، مجله مهر ـ سال اول شمارهٔ ۶، ص ۴۷۴).

۳. مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۲۰۴.

۴. این منظومه یک بار در مجموعه شفر Scheffer به سال ۱۸۸۳ در پاریس چاپ شده و بار دیگر مرحوم سعید نفیسی آن را در سال دوم مجله مهر به چاپ رسانید بعضی ابیات این منظومه در همین موضوع چنین است:

چو یک چند در پادشاهی بماند / هنر را بـه تخت شهی برنشاند
یکی تاج فرمود گوهر نگار / بـرو درّ و یاقوت برده به کار

←

قرن چهارم یا پنجم هجری نکته‌هایی در همین زمینه نقل شده که چنانکه در آن کتاب آمده از لوحی زرین که در گنج شاپور یافته‌اند نقل شده[۱]، و در کتاب «روایات» چهار اندرز نقل شده در آرامگاه انوشروان بر دستاری به زبان عجم نوشته بوده و روزی که مأمون خلیفهٔ عباسی به آرامگاه انوشروان رفته بوده آن را در آنجا یافته است.[۲] و همچنین سخنانی به همین مضمونها در کتب نقل شده که نوشته‌اند آنها را بر در قصر انوشروان عادل هر روز سه بار منادی کردندی.[۳]

همهٔ اینها و آنچه در ادبیات فارسی و عربی از آنها بر جای مانده دلالت دارند بر این که این رشته از ادب و پند و موعظه را در روزگار ساسانیان رواجی

← بر آن تاج بر بیست و یک کنگره بزیور بیاراسته یکسره
همه پند و حکمت همه پند و ناز درو کرده اندیشه‌های دراز
بر آن تاج بر خسرو دادگر نبشته یکی پندنامه به زر

۱. اندر کتابها و اخبارها چنان یافتیم نبشته که حصنی است حصین اندر پارس نام او اصطخر، و اندر آن جایگاه گنجی یافتند از گنجهای شاپور ملک، و در جملهٔ آن گنجها لوحی بود زرین و بر آن لوح این نکته‌ها نبشته بود، به لغت و عبارت آن مردمان، دانایان پارس آن را ترجمه کردند و آن سخنها چنین بود که یاد کرده شود:

نکته اول. همه چیزها را از ابله نگه داشتن آسانتر از آنک او را از تن خویش ... خردنامه ص ۲۸ به بعد. (در این قطعه از خردنامه نوزده نکته کوچک و بزرگ از همین قبیل نقل شده است).

۲. این چهار اندرز به نقل شادروان پورداود در مقدمهٔ اندرز خسرو قبادان از روی نسخهٔ چاپی کتاب «روایات» و یک نسخهٔ خطی متعلق به خود آن مرحوم بدین شرح است: «گیتی که یزدان کرد از من چه کوشش، عمر که نبشت بر من چه کوشش، گیتی نه جاوید بر من چه رامش، شاید که نشاید دانست». همچنین رجوع شود به آناهیتا، پنجاه گفتار پورداود، چاپ مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۴۳.

۳. به اخبار درست آورده‌اند از امنا و ثقات و منظوران که بر در قصر انوشروان عادل هر روز سه بار منادی کردندی، نخست گفتندی: خویشتن شناسان را از ما درود دهید، و ارزانیان را از گنج ما خوشنود کنید، و سخن پرسان را پایگاه بیفزایید.

دیگر بار گفتندی: سخن بیندیشید پس بگویید، و بسگالید پس بکنید، و بیندازید پس ببرید.

سیم بار گفتندی: بی‌گناه باشید و ایمن بزیید، و کوشا باشید تا توانگر بوید، و فروتن باشید تا بسیار دوست بوید. (خردنامه، ص ۴۴).

بس عظیم بوده و مردم آن روزگار بدانها سخت دلبسته و پایبند بوده‌اند، تا جایی که این گونه ادب و حِکَم را از خصائص فرهنگ مشرق زمین شمرده‌اند و آنچه را هم از این گونه سخنان در کتب ادب و تاریخ اسلامی به تنی چند از فیلسوفان یونانی مانند سقراط و افلاطون و دیوجانس و بطلمیوس و فیثاغورس و ارسطو نسبت داده شده آنها را هم زائیده روح شرقی و متأثر از همین آداب دانسته‌اند نه تراوشی از فکر یونانی[1] و گویند از آن جهت آن گونه سخنان را که نموداری از حکمت و ادب شرق است به آن فیلسوفان نسبت داده‌اند که اندیشه مردم شرق حکمت و دانائی را جز در قالب همین گونه سخنان کوتاه حکمت‌آمیز فرا نمی‌گرفته است.[2]

بحث در اینکه چرا این گونه سخنان کوتاه حکمت‌آمیز که ما آن را ادبیات اخلاقی خوانده‌ایم تا این حد در شرق چه پیش از اسلام و چه پس از آن رواج و گسترش یافته تا جایی که آن را یکی از وجوه امتیاز فرهنگ شرق دانسته‌اند، با اینکه بحثی است بسیار سودمند و آموزنده ولی جای آن در این جا نیست؛ چنان بحثی با بررسیهای دیگری دربارهٔ نظام اجتماعی و نوع حکمت و بسیاری مسائل دیگر باید توأم شود که خود موضوعی جداگانه است. آنچه ما در اینجا در پی آن هستیم بررسی در سیر تاریخی این رشته از ادبیات است از دورهٔ ساسانی به دورهٔ اسلامی و کیفیت تحول آن.

اندرزنامه‌ها

در ضمن نوشته‌هایی که در متون پهلوی از روزگاران پیشین بر جای مانده چند نوشته و رساله از نوع همین سخنان کوتاه حکمت آمیز و به نام اندرزنامه یا پندنامه موجود است که هر چند تاریخ تدوین آنها را به صورت کنونی از قرنهای نخستین اسلامی می‌دانند ولی می‌توان آنها را نمونه‌هایی از آنچه در ادبیات ساسانی از این

---

۱. عبدالرحمن بدوی، مقدمه الحکمة‌الخالدة، ص ۱۴.

۲. عبدالرحمن بدوی، مقدمه الحکمة‌الخالدة، ص ۷.

نوع وجود داشته به شمار آورد. از این نوشته‌ها آنچه ضمن متنهای پهلوی به چاپ رسیده و یا در مآخذ زردشتی نامی از آنها بر جای مانده می‌توان اینها را نام برد:

اندرز *آذر پاد مهر اسپندان*[۱].

اندرز *زرتشت پسر آذرپادمهر اسپندان*[۲].

اندرز *آذرپادزرتشتان* نوهٔ آذرپادمهر اسپندان

این هر سه موبدان موبد ایران بودند در روزگاران شاپور دوم (۳۷۹ - ۳۱۰ میلادی)، و اردشیر دوم (۳۸۳ - ۳۷۹ میلادی)، و یزدگرد اول (۴۲۰ - ۳۹۹ میلادی).[۳]

اندرز *اوشنردانا ک*[۴].

اندرز *بخت آفرید*.

اندرز *بزرگمهر*[۵]، و اندرز *آذرپاد فرنبغ*.

---

۱ . این اندرز را که در مجموعهٔ متون پهلوی، به وسیلهٔ دستور جاماسب جی در ۱۹۱۳ میلادی منتشر شده مرحوم ملک الشعرای بهار به نظم پارسی درآورده و درسال ۱۳۱۳ هجری شمسی در مجله مهر منتشر ساخته (سال ۳ شماره‌های ۴ و ۷) بهار دربارهٔ ترجمه یا ترجمه‌های این اندرز به فارسی در مقدمه منظومه خود نوشته است که «این اندرزها مکرر به فارسی ترجمه شده لیکن غالباً این ترجمه‌ها درست و مطابق با متن نیست و در اکثر آنها به اختصار پرداخته و احیاناً مراد گوینده را زیر و زبر ساخته‌اند». آقای دکتر ماهیار نوابی هم این اندرزنامه را از روی متن پهلوی به فارسی ترجمه کرده که با متن پهلوی و حواشی لازم در سال یازدهم مجله دانشکده ادبیات تبریز منتشر ساخته و قطعه‌ای دیگر نیز به نام «واژه‌ای چند از آذربد مارسپندان» را به فارسی برگردانده و در سال سیزدهم همان مجله آن را هم با متن پهلوی و یادداشتهای لازم به چاپ رسانده است.

۲ . این رساله را فریمن Freiman به نام پندنامه زردتشت در مجله خاورشناسی وین W.Z.K.M. جلد ۲۰ سال ۱۹۰۶ منتشر ساخته.

۳ . پور داود، آناهیتا، ص ۲۰۴ به نقل از: Sacred Books of the East, vol. XLVIII, by West

۴ . این اندرز را دانشمند پارسی «ارواد بهمن جی نوسروانجی دهابر» با مقدمه‌ای مشروح دربارهٔ اندرزها و پندنامه‌ها و نویسندگان آنها در سال ۱۹۳۰ میلادی در بمبئی منتشر ساخته و مرحوم رشید یاسمی آن را به فارسی برگردانده و با مقدمه‌ای مستفاد از مقدمه ارواد بهمن جی در سال دوم مجله مهر شمارهٔ ۷ و ۸ آذر و دی ۱۳۱۳ به چاپ رسانده است.

۵ . دربارهٔ این اندرز بعداً در همین کتاب با تفصیل بیشتری سخن خواهد رفت.

اندرز «پوریو تکیشان»[1].

اندرز «خسرو قبادان»[2].

اندرز دانایان به مزدیسنان[3].

اندرز پیشینیکان.

اندرز «بهزاد فرخ و پیروز».

---

۱ . آقای دکتر ماهیار نوابی این اندرز را با عنوان «گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان» به فارسی ترجمه کرده و در نشریه دانشکده ادبیات تبریز شماره زمستان سال دوازدهم منتشر ساخته. در مقدمه این ترجمه آمده که این اندرز به نام گزیدهٔ اندرز پوریوتکیشان و یا «پندنامه زرتشت» خوانده شده است. پوریوتکیشان یعنی نخستین دینداران، زرتشت که این پندنامه به او نسبت داده شده است شاید زرتشت پسر آذربد مارسپندان باشد. مقایسه شود با پندنامه زرتشت که فریمن Freiman در W. Z. K. M منتشر ساخته است.

۲ . دکتر نوابی این اندرز را هم با «اندرز دانایان به مزدیسنان» با متن پهلوی آنها در نشریه دانشکده ادبیات تبریز به چاپ رسانده و در مقدمه‌ای که بر آن افزوده دربارهٔ ترجمه‌های سابق این اندرز چنین گوید: «اندرز خسرو کواتان» در «گنج شایگان» دستور پشوتن سنجانا با آوا نوشت و ترجمه گجراتی به چاپ رسیده است. Casartelli نیز آوانوشت و ترجمه انگلیسی این متن را به سال ۱۸۸۷ منتشر ساخته، دستور خدایار شهریار ایرانی هم متن و آوانوشت و ترجمه‌ای به فارسی از آن به سال ۱۸۹۹ تهیه کرده است. Salemann هم آوانوشت و ترجمه‌ای به آلمانی از آن فراهم ساخته است Tarapore نیز به سال ۱۹۳۳ آوانوشت و ترجمه انگلیسی آن را به چاپ رسانده است. M. F. Kanga هم ترجمه دیگری به زبان انگلیسی از آن به سال ۱۹۴۸ منتشر ساخته است. دکتر مکری نیز در سالهای اخیر متن و ترجمه فارسی آن را در تهران چاپ کرده است. ترجمهٔ دکتر محمد مکری با مقدمه‌ای از پورداود در دی ماه ۱۳۲۶ در تهران منتشر گردیده است.».

۳ . چنانکه گذشت ترجمه فارسی این اندرز را هم آقای دکتر نوابی با متن پهلوی آن، همراه با اندرز خسرو قبادان در نشریه دانشکده ادبیات تبریز به چاپ رسانده و دربارهٔ خصوصیات آن در مقدمه این ترجمه چنین آمده «متن اندرزدانایان به مزدیسنان» را دستور پشوتن سنجانا با آوانوشت اوستائی و ترجمهٔ گجراتی در صفحات ۱۶۰ تا ۱۶۹ «گنج شایگان» خود در سال ۱۸۸۵ چاپ کرده است. J. C. Tarapore نیز ترجمه انگلیسی و آوانوشتی از این متن را به سال ۱۹۳۳ به چاپ رسانده است، و هم M . F . Kanga به سال ۱۹۴۷ ترجمه انگلیسی این متن را منتشر ساخته است.

اندرز «*دستوران به بهدینان*» و جز اینها.[1]

ولی عده کتابها و رساله‌هایی که در همین زمینه ادبیات اخلاقی چه به نامهای اندرزنامه و پندنامه و چه به نامهای دیگر در قرنهای نخستین اسلامی به زبان عربی ترجمه شده و جزء ادبیات اخلاقی عربی و امثال و حکم اسلامی گردیده خیلی بیش از اینها بوده، و حتی آن مقدار از آثار اخلاقی ایرانی هم که ترجمه عربی آنها از گزند حوادث مصون مانده و از خلال مآخذ عربی به دست ما رسیده خیلی بیشتر و رساتر از آن مقدار است که در زبان پهلوی برجای مانده

۱. و از آن جمله چند متن کوچک پهلوی شامل اندرزهای پیشینیان و جز آن است که آقای دکتر ماهیار نوابی ترجمه فارسی آنها را در نشریه دانشکده ادبیات تبریز سال دوازدهم شماره تابستان منتشر ساخته و در مقدمه آن نوشته‌اند: «شماره این متون کوچک که در این نشریه دانشکده ادبیات ترجمه شده است، دوازده است. کوچکترین متن پنج سطر و بزرگترین آنها یک صفحه و نیم است و همه به جز سه تای آخر در شمار پندنامه‌های پهلوی‌اند. چهار قطعه نخست که صفحه‌های ۳۹ و ۴۰ «متون پهلوی» جاماسب آسانا را پر ساخته است به نام اندرزهای پیشینیان Andarzihai Pesinian خوانده شده است و به ترتیب دارای ۴۶ و ۱۱۸ و ۴۴ و ۷۵ کلمه است و در میان متون «خسرو قبادان وریدک» و «چیتک اندرز پوریوتکیشان» واقع است. قطعه پنجم و ششم در صفحه‌های ۷۸ و ۷۹ متون پهلوی یاد شده جای دارد. نامی به آنها داده نشده است و شماره واژه‌های آنها به ترتیب عبارت است از ۳۸ و ۱۵۱. قطعه هفتم در صفحه‌های ۷۹ و ۸۰ «متون پهلوی» جای دارد و به نام سخنی چند (که) آذرفرنبغ فرخزادان گفت، خوانده شده است. شماره کلمات آن ۱۰۴ است. قطعه هشتم منسوب است به بخت آفرید و در صفحه‌های ۸۱ و ۸۲ متون یاد شده جای دارد و دارای ۱۶۳ کلمه است. قطعه نهم نیز بی‌نام و دارای ۶۳ کلمه است و در صفحه ۸۲ جای دارد. قطعه دهم و یازدهم هر دو شامل سطوری است که نویسندگان در پایان کتاب می‌افزایند و روز و ماه و سال کتابت و نام کاتب را دربردارد. قطعه اول از کاتب نخستین و دومی از دیگری است که از روی آن کتاب بعداً رونویسی کرده است. این دو متن به ترتیب دارای ۴۳ و ۶۳ واژه است و در صفحه ۸۳ جای دارد. قطعه دوازدهم عبارت است از نیرنگ بستن زهرتبش و دندان خرفستران (حشرات موذی) که معمولاً پشت کتابهای قدیمی امثال آن دیده می‌شود. شمارهٔ کلمات آن چهل و در صفحه ۸۴ جای دارد. قطعات اخیر می‌رساند که این صفحات روزگاری در آخر نسخه‌ای قرار داشته که بعداً ۸۴ صفحه اول مجموعه متون پهلوی تألیف جاماسب آسانا از روی آن نوشته شده است و اینک در میان کتاب جای گرفته است. قطعات پنجم تا دوازدهم به ترتیب در این مجموعه پیش از متن «یادگار بزرگمهر» جای دارند.

و به همین جهت است که ادبیات اخلاقی دوره ساسانی را از خلال این ترجمه‌های عربی و تألیفات اسلامی بهتر و بیشتر می‌توان شناخت.

نوشته‌هایی راکه در زمینه‌های اخلاقی و تربیتی از دورهٔ ساسانی در قرنهای نخستین اسلامی به زبان عربی برگردانده شدند در این زبان با عناوین مختلفی مانند موعظه، وصیت، ادب و حکمت خوانده‌اند، و غالباً آنها را به صورت جمع یعنی «مواعظ» و «وصایا» و «آداب» و «حِکَم» به کار می‌برند. مواعظ و وصایا ترجمهٔ مستقیم از «اندرزنامه‌ها» و «پندنامه‌ها» است و احتیاجی به توضیح ندارند اما «ادب» و «حکمت» که در زبان عربی برای این‌گونه آثار ایرانی به‌کار رفته احتیاج به توضیح بیشتری دارند.

مفهوم ادب در قرنهای نخستین اسلامی

«ادب» و جمع آن «آداب» در زبان عربی معاصر به جای کلمه literature فرنگی به کار گرفته شده که ما آن را در فارسی ادبیات ترجمه کرده‌ایم ولی در دوره‌ای که ما از آن گفت‌وگو می‌کنیم یعنی در قرنهای نخستین اسلامی که نوشته‌های ایرانی به زبان عربی ترجمه می‌شد و در بین مسلمانان و اعراب رواج می‌یافت کلمه ادب به این معنی به‌کار نمی‌رفته، هر چند معنی امروزی این کلمه صورت تکامل یافتهٔ معنی قدیم آن است.

استعمال کلمه «ادب» و مشتقات آن در زبان عربی قدیم نیست. این کلمه در زبان عربی پیش از اسلام وجود نداشته و در قرآن مجید هم استعمال نشده. خفاجی آن را از الفاظ دخیله شمرده[۱]؛ الفاظ دخیله کلماتی را گویند که ریشه و اصل آنها عربی نیست و از زبانی دیگر در عربی وارد شده و یا آنکه معنای آنها را اعراب نمی‌شناخته‌اند. این کلمه و مشتقات یا نظائر آن در هیچ یک از زبانهای سامی که با زبان عربی از یک خانواده‌اند نیز یافت نشده و به همین جهت بعضی از محققان آن را مشتق از ادب به معنی دعوت و بعضی ازداب به معنی عادت

۱. نک ـ شفاء الغلیل، ذیل همین کلمه.

دانسته و برخی دیگر درصدد برآمده‌اند که ریشه و اصل آن را در زبانهای دیگری بیابند. از این دسته بعضی آن را از کلمه یونانی eduepes که آن را خوش گفتار معنی کرده‌اند مشتق می‌دانند، و بعضی دیگر مایلند که آن را از ریشه «دب» و «دیب» فارسی که به معنی نوشتن است مشتق گیرند. و چون در اینجا مقصود ما بحث در اصل و ریشه این کلمه نیست و در جای دیگر با تفصیل بیشتری در این موضوع سخن گفته‌ایم[۱] از این مبحث می‌گذریم و خواننده را تنها به این نکته توجه می‌دهیم که کلمه ادب چه از اصل عربی باشد یا غیر عربی استعمال آن در زبان عربی قدیم نیست، بلکه یک کلمه اسلامی است که پس از انتشار اسلام و برخورد اعراب با زبانها و فرهنگهای دیگر با مفاهیم و مصادیق خاص خود در زبان عربی اسلامی وارد شده و یا شناخته شده و سپس در این زبان تحول یافته است. البته نمی‌توان بطور قطع زمانی را که نخستین بار این کلمه در عربی استعمال شده تعیین نمود. حدیثی از پیغمبر اکرم به این مضمون روایت شده: «أَدَّبنی ربّی فاحسن تأدیبی» ولی منقدان لغوی صحت صدور و دقت در روایت این حدیث را به آن اندازه که بتوان به استناد آن حکمی لغوی را ثابت نمود ندانسته‌اند.[۲] در هر حال این را می‌توان گفت که در دورهٔ اموی و به خصوص در اواخر این دوره این کلمه در زبان عربی رایج و متداول بوده است.

ادب در دورانی که ما از آن گفت‌وگو می‌کنیم در زبان عربی بر مفهومی دلالت می‌کرده که ما امروزه در زبان فارسی همان مفهوم را با مختصر تفاوتی از همین کلمه نه از ادبیات می‌فهمیم. در زبان فارسی این کلمه تا حدی مرادف تربیت است؛ شخص با ادب کسی را گویند که تربیت شده باشد، از مکارم اخلاق برخوردار، و از آداب سخن گفتن و نشست و برخاست آگاه، و دارای رفتاری نیک و کرداری شایسته باشد، و عکس آن را هم بی‌ادب گویند. در نخستین دوره‌هایی هم که این کلمه در زبان عربی استعمال شده بر نوشته‌ها و گفته‌هایی

۱. رجوع شود به کتاب «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب»، گفتار دهم، ص ۲۶۰ ـ ۲۹۱.

۲. فی‌الادب الجاهلی، ص ۱۹.

اطلاق می‌شده که متضمن مطالبی در همین زمینه‌های اخلاقی و تربیتی بوده و هدف از آنها هم تصفیه روح و تزکیه نفس و حسن رفتار و کردار و آگاهی از آیین سخن‌گویی و مردم‌داری و راه و رسم معاشرت و به خصوص معاشرت با بزرگان و پادشاهان بوده. و اگر بخواهیم تعریفی جامع‌تر برای آن به دست آوریم باید بگوییم ادب در آن دوران بر آن نوع مطالب و سخنانی گفته می‌شده که در بعضی کتابهای ابن‌مقفع و به خصوص در کتاب «الاداب الکبیر» و کتاب «الادب الصغیر» او بیان شده، زیرا از آنجا که این کتابها مصداق اکمل برای مفهوم ادب بوده‌اند لفظ «الاداب» یا «الادب» برای آنها به منزله اسم خاص گردیده و غالباً در کتب و مآخذ عربی آنها را به نام آداب ابن‌مقفع ذکر کرده‌اند.

در زبان عربی قبل از کتابهای ابن‌مقفع کتاب یا رساله‌ای که به نام یا عنوان «ادب» خوانده شده باشد موجود نیست، بنابراین تحقیق دربارهٔ مفهوم کلمهٔ ادب در آن دوران باید از همین زمان و با همین کتابها شروع شود.

نخستین نکته‌ای که در این بررسی به چشم می‌خورد این است که دو کتاب ابن‌مقفع که در زبان عربی برای اولین بار با نام ادب و آداب معروف شدند هیچ کدام از آثار عربی خالص و از نوشته‌های خود ابن‌مقفع نیستند، بلکه هر دو از آثار ایرانی و از ترجمه‌های او و هر دو از همان نوع آثار و نوشته‌هایی هستند که ضمن تعریف از ادبیات اخلاقی ساسانی از آنها گفت‌وگو کردیم. ما دربارهٔ این دو کتاب و این که آیا آنها ترجمه‌هایی از کتابهایی با همین هیأت و صورت بوده‌اند و یا اینکه مجموعه‌هایی بوده‌اند که ابن‌مقفع از اندرزنامه‌ها و کتب تعلیمی و اخلاقی متعدد ساسانی ترجمه و تدوین کرده است در فرصت دیگری سخن خواهیم گفت، در اینجا فقط باید به این مطلب توجه کنیم که استعمال یا لااقل انتشار کلمه ادب در زبان عربی با ترجمهٔ آثار اخلاقی و تعلیمی دوران ساسانی به زبان عربی مقارن است.

از مطالعه منابع ادبی عربی هم چنین مستفاد می‌شود که کلمه ادب و آداب در این دوره‌هایی که ما از آن گفت‌وگو می‌کنیم اگر هم به طور حصر دربارهٔ آثار

ایرانی استعمال نمی‌شده ولی نوعی اختصاص به ایران داشته است به طوری که «آداب الفرس» از تعبیرهای مأنوس و متداول این دوره‌ها است؛ مثلاً در این گفته جاحظ دقت کنید: «وقد نقلت کتب الهند و ترجمت حکم الیونان و حولت آداب الفرس فبعضها ازداد حسنا و بعضها ما انتقص شیئاً»[۱]. جاحظ در این گفته آثار هندی را با عبارت «کتب الهند» و آثار یونانی را با عبارت «حکم الیونان» و آثار ایرانی را با عبارت «آداب الفرس» ذکر کرده و با این تعبیر خواسته شهرت و وجه امتیاز هر یک را بیان کند. و مسکویه مجموعه‌ای را که از همین نوع نوشته‌های اخلاقی ساسانی در کتاب جاودان خرد خود آورده همه را زیر عنوان «آداب الفرس» یاد کرده[۲]، و متن ادبی و اخلاقی منسوب به بزرجمهر را که در فارسی گاه به نام یادگار بزرگمهر و گاه پندنامه بزرگمهر خوانده شده ترجمهٔ عربی آن را به نام «آداب بزرجمهر» خوانده‌اند.[۳] و از گفتهٔ هارون‌الرشید خطاب به کسائی آموزگار فرزندانش این عبارت نقل شده: «یا علی‌بن حمزة قد احللناک المحل الذی لم یکن تبلغه همتک، فروتا من الاشعار اعفها و من الاحادیث اجمعها لمحاسن الاخلاق، و ذاکرنا باداب الفرس و الهند».[۴]

و از همهٔ اینها معلوم می‌شود که «ادب» و «آداب» در این دوره که نخستین دورهٔ شیوع این کلمه در آثار عربی است به آن دسته از گفته‌ها و نوشته‌هایی که در اخلاق و حسن سلوک و تهذیب نفس و تربیت بوده است گفته می‌شده، و چون در این معنی جامع‌ترین نمونه‌هایی که خارج از تعلیمات مذهبی در اختیار داشته‌اند نمونه‌هایی بوده که از فارسی ترجمه شده از این رو کم کم «آداب الفرس» همچون یک عبارت شایع و رایج عصر استعمال شده و کتابهایی

---

۱. الحیوان، ج ۱، ص ۳۸. ۲. الحکمة الخالدة، ص ۸۸ ـ ۲۶.

۳. الحکمة‌الخالدة، ص ۴۱ ـ ۲۹.

۴. ابن‌ابی الحدید، ج ۴، تص ۱۳۷. یعنی: «ای علی‌بن حمزه ما تو را در مرتبتی قرار دادیم که همت خودت را یارای رسیدن به آن نبود. پس، از میان اشعار آنچه را که بیشتر از عفت برخوردارند و از احادیث آنچه را که بیشتر محاسن اخلاق را در خود جمع دارند برای ما روایت کن و از آداب ایرانیان و هند برای ما سخن بگوی».

هم که ابن‌مقفع از فارسی به عربی ترجمه کرده بود به عنوان فرد اکمل این رشته شناخته شد و این کلمه برای آنها علم گردید.

این معنی برای ادب و آداب با معنایی که بعداً پیدا کرده و شامل همهٔ علوم لسانی از نحو و صرف و بلاغت و شعر و نثر در هر موضوعی گردید فرق داشته، و برای اینکه فرق بین این دو معنی به خوبی نموده شود بهتر است به این عبارت که از کتاب *تاریخ الدول الاسلامیة* معروف به «*الفخری فی آداب السلطانیة*» تألیف *محمدبن علی بن طباطبا* معروف به *ابن‌الطقطقی* نقل می‌شود توجه کنیم. ابن‌طقطقی در جائی که مختصات پادشاهان ایران و اسلام و علوم متداول در نزد هر طبقه را ذکر می‌کند چنین می‌نویسد: «و تختلف علوم الملوك باختلاف آرائهم فاما ملوك الفرس فکانت علومهم حکما و وصایا و آدابا و تواریخ و هندسة و ما اشبه ذلك، و اما علوم ملوك الاسلام فکانت علوم اللسان کالنحو و اللغة و الشعر و التواریخ ...» یعنی علوم پادشاهان بر حسب اختلاف اندیشه و سلیقه‌شان فرق می‌کند، علوم پادشاهان ایران (مقصود پادشاهان ایران قبل از اسلام است) حکمت و پند و ادب و تاریخ و هندسه و مانند اینها و علوم پادشاهان اسلام علوم لسانی مانند نحو و لغت و شعر و تاریخ بود ...[1] در این عبارت ادب و آداب درست در مقابل آنچه که بعدها معنی آن گردید یعنی علوم لسانی و نحو و لغت و شعر و تاریخ قرار گرفته است.

ادب در مفهوم تعلیم و تربیت

ادب و آداب در همین دوره علاوه بر نوشته‌های اخلاقی اخلاقی حکمت‌آمیز بر نوعی از نوشته‌های تعلیمی که برای آموختن حرفه یا هنری از آن نوع که معمولاً اشراف زادگان را در خور بوده است، نیز اطلاق می‌شده، این معنی هم برای ادب و آداب عربی صرف نیست بلکه بازتابی از فرهنگ فارسی است. در دورهٔ ساسانی این‌گونه کتابها و نوشته‌ها را با عنوان آیین می‌خوانده‌اند؛ مثل

۱. الفخری فی الاداب السلطانیه، ص ۲۲.

آیین چوگان‌بازی و آیین تیراندازی و آیین جنگ و مانند اینها؛ کلمهٔ آیین هم در بعضی موارد در عربی به ادب و آداب ترجمه شده. ابن‌ندیم دو کتاب از این نوع آثار ایرانی راکه به همین‌گونه ترجمه شده در الفهرست ذکر کرده یکی با عنوان «کتاب *تعبئه الحروب و آداب الاسارة کیف کانت ملوک الفرس تولی الاربعه الثغور من الشرق و الغرب و الجنوب و الشمال*»، و دیگری به نام «کتاب *ادب الحروب و فتح الحصون و المدائن و تربیض الکمین و توجیه الجواسیس و الطلائع و السرایا و وضع المسالح*»[1] که در هر دو مورد دو کلمه آداب و ادب ترجمه آیین فارسی است، و غیر از این دو مورد در موارد دیگری هم کلمهٔ آداب در عربی به جای کلمهٔ آیین فارسی ذکر شده مثل «*آداب الدرس*» یا «*آداب القاضی*» یا «*آداب المتعلم*» و سایر مواردی‌که مراد از آداب در آنجاها روش و طریقه و رسم و قانون است، یعنی همان معانی که معمولاً در فارسی از کلمهٔ آیین قصد می‌شده است.[2]

از آنجاکه ادب و آداب، چه مراد از آن آثار اخلاقی و تربیتی باشد و چه معنی آیین و رسوم و قواعد از آن قصد شود، با تعلیم و آموزش قرین بوده زیرا همه آن‌گونه کتب و نوشته‌ها به همین قصد فراهم می‌شده، لذا از نخستین دوره‌ای که ادب در زبان عربی به‌کار رفت معنی تعلیم و آموزش نیز از آن فهمیده می‌شد، و به همین سبب از ادب صیغه‌هایی هم مانند «تأدیب» و «مؤدب» به معنی «ادب‌آموزی» و «ادب‌آموز» اشتقاق یافته است.

بعضی از محققان معاصر[3] ادب را در این دوره یعنی نخستین دوره شیوع آن در عربی عبارت از تعلیم موادی دانسته‌اندکه عموماً با تاریخ و ادب عرب سر وکار داشته، یعنی تعلیم از طریق روایت به انواع مختلف آن: روایت شعر و اخبار و احادیث گذشتگان و آنچه مربوط به عصر جاهلی یا سرگذشت پهلوانان قدیم و جدید عرب بوده. در اینجا لازم است به این نکته توجه شود که شعر و روایات

---

۱. الفهرست، ص ۳۱۴.

۲. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ آیین و آیین‌نامه‌های ساسانی رجوع کنید به کتاب نگارنده «الترجمة و النقل عن الفارسیه فی القرون الاسلامیة الاولی ـ الجزء الاول، کتاب التاج و الآیین»، بیروت ۱۹۶۴، ص ۲۷۲ ـ ۲۳۰.

۳. دکتر طه حسین «فی الادب الجاهلی».

عربی و آنچه با فرهنگ و لغت عرب ارتباط داشته همه به تدریج و بعدها جزء مفهوم ادب شده چون در محیط عربی و اسلامی آموختن این مواد هم از ارکان اصلی تعلیم بوده ولی چنانکه دیدیم ادب در آغاز استعمال، و رواج آن در زبان عربی مفهومی عربی خالص بدان‌سان که این محققان تصور کرده‌اند نداشته است. و علت این مسامحه در تعریف ادب هم بی‌توجهی ایشان به عوامل خارجی و به خصوص به سرچشمه‌های ایرانی ادبیات عرب است. به هر حال در قرنهای نخستین اسلامی بین این دوگونه تعلیم یعنی تعلیم روایات و شعر عربی با ادب آموزی که شعر و روایات عربی هم جزئی از آن بوده فرق می‌نهاده‌اند و در بعضی مآخذ اولی را «معلم» و دومی را «مؤدب» خوانده‌اند، و این دومی که متضمن آموختن قسمتی از آداب و فرهنگ ایرانی نیز بوده بیشتر به طبقهٔ حاکمهٔ عرب اختصاص داشته زیرا آنها بوده‌اند که به حکم وظائفی که بر عهده داشته‌اند به دانستن تاریخ پادشاهان و راه و رسم کشورداری ایرانیان و ادب و حکمت پیشینیان و نوعی تربیت اجتماعی نیاز می‌داشته‌اند. و علت اینکه ادب و ادب‌آموزی حتی در دورهٔ اموی هم بیشتر به نوعی معلومات عمومی که برای اشراف عرب ضروری بوده است اطلاق می‌شده همین امر است.

معلّم و مؤدّب

در *عیون‌الاخبار* *ابن قتیبه* گفتاری از *عبدالملک بن صالح* خطاب به عبدالرحمن «مؤدب» فرزندش نقل شده که در آن فرق بین معلم و مؤدب به روشنی معلوم می‌شود.

عبدالملک در ضمن دستورهایی که به عبدالرحمن می‌دهد از آن جمله چنین می‌گوید: «من تو را مؤدب کردم پس از آنکه معلم بودی، و تو را همنشین و نزدیک خود ساختم پس از آنکه با کودکان بودی و دور از حضرت می‌زیستی، و تا وقتی نقص آنچه را در آن بودی درنیابی مزیت آنچه را که در آن هستی درنخواهی یافت».[1] در همان دوره‌ها برای آموزشگاه و محل تعلیم نیز دو لفظ

---

۱. عیون‌الاخبار، ج ۱، ص ۲۱.

در کتب عربی دیده می‌شود یکی «مکتب» و یکی «کُتّاب» به ضم کاف و تشدید تا؛ مکتب به آموزشگاههای عمومی گفته می‌شده ولی «کتّاب» جائی بوده که در آن فرزندان طبقات بالاتر و اشراف‌زادگان در آنجا تربیت می‌شده و ادب و شاید هم دبیری یا به تعبیر عربی فن کتابت می‌آموخته‌اند.

ظاهراً این دوگونگی در تعلیم یکی برای عامهٔ مردم و دیگری برای طبقات ممتاز و استعمال دو کلمه معلم و مؤدّب برای دو طبقه از آموزگاران انعکاسی بوده از وضع اجتماعی و نوع تعلیم و تربیت در ایران ساسانی. ما درست نمی‌دانیم در ایران پیش از اسلام برای این دو طبقه آموزگار چه واژه‌هایی به‌کار می‌برده‌اند، ولی این را می‌دانیم که آموزگاران اسب سواری و تیراندازی و سایر هنرهایی راکه در دورهٔ ساسانی به بزرگ‌زادگان می‌آموخته‌اند در کتب عربی به کلمهٔ مؤدب یعنی ادب آموز ترجمه کرده‌اند. به گفتهٔ دینوری از جملهٔ اصلاحاتی که *بابک* پسر *نهروان* دبیر دیوان سپاه در زمان سلطنت انوشروان به عمل آورد یکی هم تنظیم کار مؤدّبان بود که در مقابل آنچه از مردم برای آموختن اسب سواری و تیراندازی می‌گرفتند قصور نورزند[۱] و طبری جزءِ کسانی که در کشتن شهربراز شرکت کردند شخصی را هم به نام «*ماهیای*» یا «ماهیار» ذکر کرده و سمت او را (مؤدب الاساوره) نوشته است.[۲] اساوره که جمع عربی اسوار یا سوار است از طبقات برگزیده جامعهٔ ایرانی و از فرماندهان سپاه ساسانی بوده‌اند و از نوشتهٔ طبری پیداست که (مؤدب الاساوره) خود از طبقه بزرگان به شمار می‌رفته است. فردوسی غالب مواردی راکه در کتب عربی «مؤدب» ترجمه شده باکلمهٔ فرهنگی بیان کرده و معلوم نیست آیا در دوران ساسانی هم این کلمه درست به جای مؤدِّب استعمال می‌شده یا نه.

در *نامهٔ تنسر* هم که بازگوکنندهٔ سازمان اداری و اجتماعی دورهٔ ساسانی است از دوگونه معلم سخن رفته؛ در ترجمهٔ فارسی این نامه که در دست است

---

۱. الاخبار الطوال، ص ۷۲، چاپ قاهره ۱۹۶۰.

۲. تاریخ طبری، ص ۱۰۶۳.

یکی به کلمهٔ معلم و دیگری به کلمهٔ معلم اساوره ترجمه شده و از وظیفه‌ای که برای هر کدام ذکر شده پیداست که این دومی همان است که در مآخذ عربی غالباً با عنوان مؤدب شناخته شده است. عبارت نامهٔ تنسر در این مورد چنین است: «بر هر یکی (مقصود هر یک از طبقات چهارگانه است) رئیسی برپای کرد، و بعد رئیس عارضی تا ایشان را شمرده دارد، و بعد از او مفتشی امین تا تفتیش دغل ایشان کند، و معلمی دیگر تا از کودکی باز هر یک را به حرفت و عمل او تعلیم دهد، و به تصرف معیشت خود فرو آرامند، و معلمان و قضات و سدنه را، که به تذکیر و تدریس مشغولند مرتب گردانید، و همچنین معلم اساوره را فرمود تا به شهرها و رستاقها ابناء قتال به سلاحشوری و انواع آداب مشغول دارد تا جملگی اهل ممالک به کار خود شروع کنند».[1]

فلسفه و حکمت

در کتاب *اصطلاحات الفنون* غالباً تعریفی که برای حکمت شده با تعریفی که برای فلسفه شده به هم آمیخته و به هر حال آنچه را ما به عنوان ضابطهٔ کلی می‌توانیم ذکر کنیم برای اینکه فرقی بین فلسفه و حکمت باشد چنان‌که در واقع هم بوده این است که فلسفه جنبهٔ استدلالی و تحقیق دربارهٔ حقیقت اشیاء دارد با قطع نظر از عقاید دینی و حتی خارج از حدود عقائد دینی و مذهبی و حکمت با توجه به این عقائد و در چهار چوب آن است. و این حکمت را به دو قسمت تقسیم کرده‌اند یکی حکمت عملی و دیگری حکمت نظری، و در بیان این تقسیم گفته‌اند که از آنجا که موضوع حکمت بر حقایق اشیاء و اعیان موجود است، بنابراین این اعیان موجوده یا اعمال و افعال است که وجود آنها در حیطهٔ قدرت ما است، یعنی این که می‌توانیم آنها را به وجود بیاوریم یا نیاوریم و یا اینکه وجود آنها در قدرت ما نیست. قسمت اول یعنی علم به آن افعال و اعمال را از لحاظ این‌که به صلاح معاش و معاد می‌پیوندد حکمت عملی می‌خوانند که

---

۱. نامهٔ تنسر، چاپ مینوی، ص ۱۶ ـ ۱۵.

تمام امور تربیتی و اخلاقی و مانند اینها را شامل می‌شود؛ و قسمت دوم را حکمت نظری می‌خوانند که تمام ادراکات تصوری و تصدیقی متعلق به اموری را که در اختیار ما نیستند شامل می‌شود. و حکمت عملی را هم بر سه قسمت کرده‌اند زیرا یا علم به مصالح فردی شخص است که آن را تهذیب الاخلاق و علم اخلاق خوانند، و تهذیب سرشت و طبیعت انسانی است که فضائل و رذائل و کیفیت کسب اول و اجتناب از دوم را بیاموزد؛ و یا علم به مصالح جماعتی است که در یک منزل با پدر و مادر و فرزند و مالک و تسب، که این را علم تدبیر منزل خوانده‌اند که گاهی آن را الحکمة‌المنزلیه هم خوانده‌اند، و فایدهٔ آن این است که آن نحوه همکاریهای نیک که باید در یک منزل و خانواده وجود داشته باشد و روابطی که باید بین زن و شوهر و فرزندان و خدمتکار یا بندگان وجود داشته باشد بوجه صحیح دانسته شود که خانه و خانواده در سلامت و سعادت زندگی کنند؛ و یا علم به مصالح جماعتی است که در یک شهر یا کشور مشترک هستند که آن را سیاست مدنی یا سیاست یا حکمت سیاسی و حکمت مدنی و سیاست کشورداری خوانند.

و حکمت نظری را هم به سه قسمت کرده‌اند یکی آنچه دربارهٔ آفریدگار بحث می‌کند که آن را حکمت الهی خوانند و علم کلی و علم مابعدالطبیعة نیز خوانند و قسم دوم را علوم ریاضی دانند و سوم را طبیعی گویند. (که الهیات و ریاضیات و طبیعیات باشد).

حکمت را از علوم حقیقی شمرده‌اند و علوم حقیقی علومی است که با تغییر ادیان و ملتها تغییر نمی‌یابد و آنها که تغییر می‌یابد مثل علم فقه باشد.

بعدها که فلسفهٔ یونانی در اسلام راه یافت بعضی از علما آن را هم حکمت نامیدند و کم‌کم مفهوم این دو لفظ که در آغاز برای دو رشتهٔ متمایز و جدا از هم بکار می‌رفتند در اصطلاح علما و فلاسفهٔ اسلامی به هم آمیخت و همین آمیختگی باعث شد که به تدریج مفهوم حکمت و قلمرو آن گسترش یابد و علاوه بر مفاهیم سابق خود تقریباً تمام رشته‌های علوم عقلی و فلسفه را هم

شامل گردد؛ و در نتیجهٔ همین آمیختگی و گسترش به منظور تجدید اقسام مختلفی که مشمول این اصطلاح می‌گردید متأخران حکمت را به اقسام مختلفی تقسیم کردند که معروفترین آنها این است که حکمت در تقسیم اول به دو قسمت حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم می‌شود و هریک از این دو قسم نیز به نوبهٔ خود به سه رشتهٔ متمایز تقسیم می‌گردند. حکمت عملی را هم به سه قسمت منقسم ساختند قسمت اول شامل علوم تربیتی و اخلاقی، قسمت دوم شامل تدبیر منزل و سلوک خانواده یا به اصطلاح *الحکمةالمنزلیه* و قسمت سوم شامل سیاست کشورداری که آن را *الحکمةالمدنیه* یا *الحکمةالسیاسیه* خواندند و حکمت نظری را هم به سه قسمت الهیات و ریاضیات و طبیعیات دانستند.

البته آنچه دربارهٔ تحول معنی حکمت در نزد علما و فلاسفهٔ اسلامی ذکر شد، در موضوع این کتاب وارد نیست؛ زیرا منظور از حکمت در این کتاب همان معنای قدیم این کلمه در قرنهای نخستین اسلامی و قبل از آشنائی مسلمانان با فلسفهٔ یونان و تعاریف آن است یعنی همان معنائی که با فلسفه فرق دارد و شاید بتوان آن را فرقی اساسی و اصولی شمرد که البته در اینجا مجال ذکر آن نیست و اگر بخواهیم آن را در چند کلمه خلاصه کنیم باید بگویم که فلسفهٔ یونان بر اساس استدلال و تحقیق صرف دربارهٔ حقیقت اشیاء خارج از حدود عقائد دینی و مذهبی بنا شده ولی حکمت با توجه به این عقائد و در محدودهٔ آن است و دیگر آنکه فلسفهٔ یونان بیشتر مبتنی بر اصول کلی نظری است ولی حکمت مبتنی بر جزئیات عملی، و اگر بخواهیم در این مورد قدری دقیق‌تر صحبت کنیم باید بگوئیم که بین فلسفه و حکمت به معنای قدیم آن به همان اندازه فرق است که بین طرز فکر غرب و شرق؛ زیرا که فلسفه به معنای متعارف آن زایيدهٔ یونان و نمونه‌ای از طرز تفکر غرب است ولی حکمت زاییدهٔ شرق و نمایندهٔ اندیشه و خلق و خوی مردم این دیار است. و به همین جهت است که محققان فلسفه را به معنای خاص آن از خصوصیات تمدن یونان و مغرب زمین شمرده‌اند و «حکمت» را هم به معنای قدیم آن از خصوصیات فرهنگ ایران و شرق. و حتی

آثاری را هم که از همین نوع و در همین مایه‌های حکمت شرقی در کتب ادب و تاریخ اسلامی به تنی چند از فیلسوفان یونانی مانند سقراط و افلاطون و دیوجانس و بطلمیوس و فیثاغورث و ارسطو نسبت داده شده آنها را هم زائیدهٔ روح شرقی و متأثر از همین آداب می‌دانند نه تراوشی از فکر یونانی؛ و گویند از آن جهت آن‌گونه سخنان را که نموداری از حکمت و ادب شرق است بـه آن فـیلسوفان نسبت داده‌اند که اندیشهٔ مردم شرق معرفت و دانائی را جز در قالب همین گونه سخنان کوتاه حکمت‌آمیز فرا نمی‌گرفته است.

و اما «حکمت» که در عربی چنانکه گفتیم نـوشته‌های اخـلاقی ایـران را گاهی با این عنوان خوانده‌اند کلمه‌ای است عربی‌الاصل و در ایـن زبـان دارای سابقه‌ای کهن. حکمت اگر چه بعدها به معنی فلسفه هم به‌کار رفته و امروز آن را بیشتر به این معنی هم به‌کار می‌برند، ولی این معنی برای آن قدیم نیست. حکمت از حکم است و حکم عبارت است از داوری به عدل. گرچه این کلمه امروز به معنی امر کردن و فرمان دادن است، اگر چه بر خلاف عدل و انصاف هم باشد، ولی معنی اصلی آن تمییز حق از باطل و بازداشتن ستمکار از ستمگری است، و به همین جهت هم حکم و حکومت به معنی داوری و قضاوت به‌کار رفته، و به همین معنی است حدیث شریف: «الخلافة فی قریش و الحکم فی الانصار» یعنی «خلافت در قریش است و منصب قضا در انصار»، و از آنجاکه معمولاً داوری و تمییز حق از باطل مستلزم علم و عقل و دوراندیشی و بصیرت و صفاتی از این قبیل بوده است بتدریج این قبیل صفات و معانی هم در «حکمت» جمع شده و در کتابهای لغت معانی چندی در همین زمینه برای آن ذکر کرده‌اند؛ از آن جمله، سخن موافق حق، صواب امر و استواری، داد، دانش، بـردباری، سـخنی کـه از نادانی و سبکسری باز دارد. و از همین جا است که سخنان پندآمیز و آنچه راکه موجب افزایش خرد و بینش و باعث تزکیه نفس و تصفیه روح می‌گردد نـیز بـا عنوان حکمت مشخص ساخته‌اند. و به تدریج این معنی بر آن غلبه یافته و پیران آزموده و بصیر و خردمند و با تدبیر را هم به نام حکیم خوانده‌اند. آنچه را در زبان عربی به این معنی حکمت خـوانـده‌انـد کـه در انگـلیسی از آن بـا کـلمهٔ

"Wisdom" تعبیر می‌شود ظاهراً در فارسی (و شاید هم در فارسی ساسانی) باکلمهٔ خرد بیان می‌شده و از این قبیل است «جاودان خرد» و «خردنامه» در نام دو کتاب در همین زمینه.

در قرآن مجید کلمهٔ حکمت و حکیم بسیار به‌کار رفته، و در همه جا هم همین معانی از آن اراده شده است، یا به معنی پندگرفتن و عبرت‌آموختن، مانند این آیه: «و لقد جائکم من الانباء ما فیه مزدجر. حکمةبالغة فما تغن النذر» آیهٔ ۵ سورهٔ ۵۴ (سورهٔ قمر) و «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ...» آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ ۱۶ (سورة النحل) که مراد پند و نصیحت و موعظت و دلالت است. و شاید آیه‌ای که بهتر از همه مفاهیم و مصادیق این کلمه را در زبان عربی و تعبیر اسلامی روشن می‌کند این آیه است «ذلک مما اوحی الیک ربک من الحکمة» آیهٔ ۳۹ سورهٔ ۱۷ (سورهٔ الاسراء) یعنی اینها هستند حکمتهائی که خداوند به تو وحی کرد؛ و اما آن حکمتهایی که در این آیه بدانها اشاره شده مطالبی است که در آیه‌های ۲۲ تا ۳۸ از همین سوره یعنی آیه‌هایی که بلافاصله قبل از این آیه ذکر شده‌اند. و محتوای همه آنها احکام و مواعظی است در تربیت و تهذیب نفس و حسن سلوک انسانی.[۱] پیش از اسلام هم این گونه سخنان پندآمیز در میان اعراب رونقی داشت و در آنچه از ادبیات دورهٔ جاهلی اعم از خطابه‌ها و یا اشعار روایت شده این گونه سخنان کم نیست. و بر فرض هم که وجود این ادبیات با همین خصوصیاتی که روایت شده مورد تردید بعضی از محققان باشد باز در صفات کلی آن که قرآن هم مؤیّد آن است شکی نمی‌توان داشت، و از این قبیل است خطابه‌های اکثم‌بن صیفی[۲] و

---

۱. به این مضامین: به والدین خود نیکی کنید. به آنها تندی نکنید (سخن درشت نگوئید) و نرمی نشان دهید. حق خویشاوندان و مستمندان و غریبان را ضایع مسازید. از اسراف بپرهیزید. دست تنگ و گشاده دست مباشید. فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید. به زنا نزدیک نشوید. قتل نفس نکنید. به مال و اموال یتیم تصرف نکنید. به عهد خود وفا کنید. کم فروشی نکنید. و مانند اینها که همه در مواعظ و پند و تربیت است.

۲. به خطبهٔ معروف او که نوشته‌اند آن را در مقابل کسری پادشاه ساسانی ایراد نموده در ←

قس‌بن ساعده[۱] و اشعار زهیربن ابی سلمی[۲] که بسیاری از ابیات آن در حکمت و موعظه جزءِ امثال سائره عرب شده است[۳] و این‌گونه سخنان را هم حکمت خوانده‌اند.

و چون در دوران اسلامی آثار اخلاقی ایران هم به عربی ترجمه شد و اعراب آنها را هم از همین مقوله یافتند آنها را هم حکمت خواندند و دانایان ایرانی را نیز که یا از موبدان و بزرگان دین زردشتی بودند و یا از پادشاهان تاریخی یا افسانه‌ای ایران حکیم نامیدند و بدین جهت است که اندرزهای *خسرو قبادان* را با عنوان «*حکم کسری قباد*»[۴] و سخنان پندآمیز منسوب به سایر شاهان و یا دانایان ایران را با عنوانهایی مانند «حکم توثر عن انوشروان»[۵]، «حکم لبهمن الملک»[۶] و مانند اینها[۷] ترجمه کردند.

اینها معانی حکمت در قرآن مجید و در قرنهای نخستین اسلامی بود ولی به همان نسبت که فرهنگ اسلامی و عربی رو به توسعه می‌رفت و معارف جدیدی در همین زمینه‌ها یا زمینه‌های مشابه به زبان عربی و علم اسلام راه می‌یافت در معنای حکمت نیز تحولی پدید می‌آمد و چون مسلمانان از راه ترجمه‌های عربی با فلسفهٔ یونانی هم آشنا شدند بعضی از علما آن را هم حکمت خواندند و کم‌کم مفهوم دو لفظ حکمت و فلسفه که پیش از این برای دو رشته متمایز و جدا از هم بکار می‌رفت در اصطلاح علما و فلاسفهٔ اسلامی به هم آمیخت و این امر باعث شد که رفته رفته مفهوم حکمت و قلمرو آن گسترش یابد تا جایی که علاوه بر مفهوم سابق خود که اگر بخواهیم آن را در یک کلمه

← کتاب اداب اللغه العربیة، ج ۱، ص ۲۸ مراجعه کنید.

۱. به خطبهٔ او که نوشته‌اند در سوق عکاظ ایراد کرده در همان مآخذ، ص ۳۰ مراجعه کنید.

۲. همان مآخذ، ص ۶.

۳. مانند این ابیات:

و من یجعل المعروف فی غیر اهله	یکن حمده ذمًّا علیه و یندم
و من یک ذافضل، فیبخل بفضله	علی قومه یستغن عنه و یذمم
و مهما تکن عند امرئٍ من خلیقة	وان خالها تخفی علی الناس تعلم

۴. الحکمه الخالده، ص ۴۱.

۵. الحکمه الخالده، ص ۴۹.

۶. الحکمه الخالده، ص ۴۹.

۷. الحکمه الخالده، ص ۶۷ و ۸۷.

مشخص سازیم باید آن را معادل کلمهٔ "wisdom" انگلیسی قرار دهیم و در فارسی هم این معنی را با کلمهٔ «خرد» بیان می‌کرده‌اند[1]، تمام رشته‌های علوم عقلی و فلسفه را هم شامل گردد. و در نتیجهٔ همین آمیختگی و گسترش بود که به منظور مشخص ساختن اقسام مختلفی که کلمهٔ حکمت شامل آن می‌شد آن را به اقسام مختلفی تقسیم کردند بدین ترتیب که نخست آن را به دو قسمت حکمت عملی و حکمت نظری منقسم ساختند و آنگاه حکمت عملی را شامل سه رشته یکی تربیت و اخلاق و دوم تدبیر منزل و روابط خانواده و سوم سیاست کشورداری و روابط اجتماعی قرار دادند، و حکمت نظری را هم دارای سه قسمت الهیات و طبیعیات و ریاضیات دانستند و با این ترتیب اگر بخواهیم معنای حکمت را در آغاز اسلام و قرنهای نخستین اسلامی که مورد گفت‌وگوی ما است در این اقسام مختلف جای دهیم باید آن را در قسم حکمت عملی بگذاریم آن هم نه همهٔ اقسام سه گانه آن، بلکه فقط قسم اول آن که با عنوان تربیت و اخلاق شناخته می‌شود.

۱ . و به همین معنی است کتابهای «جاودان خرد» و «خردنامه».

گفتار هشتم

کتابهایی که نام آنها در فهرست ابن‌ندیم ذکر شده

کتاب زادانفروخ فی تادیب ولده ○ کتاب مهرآذر جشنس الموبدان الی برزجمهربن البختکان ○ کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز یوصیه حین اصفاه‌الملک و جواب هرمز ایاه ○ کتاب عهد کسری الی من ادرک التعلیم من بیته ○ کتاب عهد اردشیر بابکان الی ابنه سابور ○ کتاب موبدان موبد فی الحکم والجوامع والاداب ○ کتاب عهد خسرو انوشروان به پسرش که به نام سرچشمه بلاغت نامیده می‌شود ○ کتاب آنچه کسری به مرزبان نوشت و پاسخ مرزبان به او ○ کتاب پرسشهایی که پادشاه روم با دست بقراط رومی برای انوشروان فرستاد ○ کتاب فرستادن پادشاه روم فیلسوفان را نزد پادشاه ایران و پرسش وی از او در باره مطالبی از حکمت ○ کتاب آنچه به فرمان اردشیر از کتابخانه‌هایی که حکما در تدبیر پرداخته بودند استخراج شده ○ کتاب سکربن مرد یود لهر مزبن کسری و رساله کسری الی جواسب و جوابها ○ نامه خسرو به پیشوایان رعیت در سپاسگزاری ○ کتاب سیره‌نامه تألیف حداهود بن فرخزاد و هوکتاب الاخبار والاحادیث

همان‌طور که پیش از این هم گفته‌ایم آنچه در قرنهای نخستین اسلامی از نوشته‌های دورهٔ ساسانی در زمینهٔ ادب و اخلاق به زبان عربی ترجمه شده و در ادبیات عصر عباسی راه یافته خیلی بیشتر از آن مقداری بوده است که امروزه از ترجمه‌های این گونه نوشته‌ها در مآخذ عربی می‌توان یافت، زیرا در مآخذ عربی غالباً به نام کتابهائی برمی‌خوریم که در همین زمینه‌ها از نوشته‌های دورهٔ ساسانی در قرنهای نخستین اسلامی به عربی ترجمه شده و تا چند قرن هم در زبان عربی باقی بوده ولی امروز هیچ اثری از آنها در دست نیست، و اگر این نامها هم بر حسب اتفاق در مآخذی باقی نمانده بود ما امروز به طور قطع از اینکه چنان کتابهائی هم وجود داشته بی‌خبر بودیم، چنانکه بوده‌اند کتابهایی که حتی اسم آنها هم باقی نمانده و ما از وجود آنها بی‌اطلاعیم، زیرا به هیچ روی نمی‌توان مطمئن بود که این کتابها که نام یا اثری از آنها در مآخذ عربی باقی مانده همهٔ آن چیزی بوده است که در این زمینه از ادبیات ساسانی به ادبیات عربی راه یافته است. ابن‌ندیم زیر عنوان «الکتب المؤلفة فی المواعظ و الاداب و الحکم للفرس و الروم و الهند و العرب مما یعرف مؤلفه اولایعرف»[1] یعنی کتابهایی که در پند و ادب و حکمت از آن ایرانیان و رومیان و هند و عرب تألیف شده و مؤلف آنها شناخته یا ناشناخته است، صورتی از این گونه کتابها را ذکر کرده که از مجموع آنها که جمعاً ۴۴ کتاب است چهارده کتاب آن مسلماً ترجمه از نوشته‌های ساسانی بوده و عدهٔ دیگری هم به احتمال قوی دارای اصول ایرانی بوده‌اند، ولی از مجموع این کتابها جز یک یا دو تای آنها موجود نیست آن هم معلوم نیست که آنچه از آنها موجود است همهٔ آن کتابها است یا قسمتی از آنها، با آنکه می‌دانیم که ابن‌ندیم از رجال قرن چهارم هجری است و چنانکه خود در مقدمه کتاب خود گوید کتابهایی را در فهرست خود ذکر کرده که در زمان او در زبان عربی وجود داشته و او یا خود آنها را دیده و یا به وجود آنها اطمینان داشته است.

---

۱. الفهرست، ص ۳۱۶ ـ ۳۱۵.

گرچه قسمت اعظم از کتابهایی که ابن‌ندیم در این صورت ذکر کرده از میان رفته ولی این امر به هیچ وجه از اهمیت این صورت برای بررسی در ادبیات اخلاقی دورهٔ ساسانی و سیر آن در زبان عربی و حکمت اسلامی نمی‌کاهد، زیرا این صورت نموداری از تعدد و تنوع این گونه کتابهای ساسانی است که تا قرن چهارم و در دائره اطلاعات مؤلف الفهرست وجود داشته، و به همین جهت برای بدست آوردن آگاهی بیشتر و صحیح‌تری در این زمینه ضرورت دارد که این صورت با دقت بیشتری مطالعه و بررسی شود.

این صورت نخستین بار به وسیلهٔ دانشمند خاورشناس روسی «اینوستراتسف» در مقاله‌ای در موضوع «سنت ادب فارسی در قرنهای نخستین اسلامی»[1] مورد مطالعه قرار گرفت. وی تمام کتابهایی راکه در این فهرست آمده به سه دسته تقسیم نموده: دسته اول کتابهایی که مستقیماً از زبان فارسی ساسانی ترجمه شده؛ دسته دوم تألیفاتی که در عصر اول عباسی یعنی دورهٔ نفوذ ایرانیان در خلافت عباسی به وجود آمده و تأثیر کتابهای ساسانی در آنها احتمال می‌رود؛ و دسته سوم کتابهایی که اصل و منشأ آنها معلوم نیست هر چند بعضی مطالب آنها از آثار ایرانی گرفته شده است.

کتابهایی که در این صورت به طور مسلم از آثار ایرانی شمرده شده طبق نامهایی که پس از ترجمه به عربی بدانها داده شده و به ترتیبی که در الفهرست آمده بدین شرح است:

---

۱ . این مقاله که اصل آن به زبان روسی نخستین بار در نشریه شعبهٔ تاریخ و زبان‌شناسی فرهنگستان علوم امپراطوری شمارهٔ ۱۲ مجلد هشتم منتشر گردید، یک بار به وسیلهٔ نریمان دانشمند پارسی به انگلیسی ترجمه شده و در مجموعه‌ای که با او با عنوان به سال Iranian Influence on Moslem Literature ۱۹۱۸ در بمبئی منتشر نمود به چاپ رسانید، بعدها نخستین بخش از کتابی گردید که به نام «مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان» تألیف شد و اخیراً آقای کاظم کاظم‌زاده آن را به فارسی ترجمه کرده و در سال ۱۳۴۸ در سلسله انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب در طهران به چاپ رسیده است.

«کتاب زادانفروخ[1] فی تادیب ولده»

این کتاب نخستین کتابی است که در این صورت آمده و چنانکه از نامش پیداست کتابی بوده که پدری زادان‌فرخ نام برای ادب‌آموزی و تربیت فرزندش نوشته بوده است. نوشته‌هایی که در این زمینه از دورهٔ ساسانی باقی مانده است معمولاً یا منسوب به یکی از پادشاهان است و یا یکی از موبدان و بزرگان بنام، و احتمال می‌رود که زادان فرخ هم یکی از موبدان نامی آن دوران بوده باشد. غیر از این نام که در عنوان این کتاب می‌بینیم در تاریخ دورهٔ اخیر ساسانی به نام زادان‌فرخ یک جای دیگر نیز برمی‌خوریم و آن در داستان شهر براز سردار ایرانی است که چند صباحی پس از خسرو پرویز بر تخت سلطنت نشست و طولی نکشید که در اثر توطئه چند تن از بزرگان کشته شد. طبری از جمله کسانی که در کشتن او همداستان شدند یکی را هم به نام زادان فرخ پسر شهرداران نام برده است.[2] اینکه این شخص و مؤلف این کتاب یکی باشند احتمالی است که برای تأیید آن دلیلی نداریم. در فهرست مترجمان فارسی به عربی هم شخصی به نام زادان فرخ سن پیری ذکر شده که شرح حال او گذشت. این که این کتاب تألیف یا ترجمه این زادان فرخ باشد احتمالی است که می‌توان در اینجا ذکر کرد.

این مطلب هم در اینجا قابل ذکر است که نوشتن پندنامه از پدر به پسر به قصد تربیت و تهذیب او در ادبیات ایران سابقه‌ای طولانی دارد. این امر از ادبیات ساسانی به زبان عربی و فارسی اسلامی نیز راه یافته. در بعضی متنهای فارسی ساسانی موجود نیز از این قبیل اندرزها دیده می‌شود مانند اندرز آذربد مارسپندان به پسرش زرتشت که بدین ترتیب آغاز می‌شود: «این پیداست که آذربد را فرزندی تنی زاد نبود و از آن پس اعتماد به یزدان کرد، دیر نیامد که آذربد را فرزندی بود، پس درست خیمی زرتشت اسپیتمان را، زرتشت نام نهاد و

---

۱. این نام در الفهرست زادالفروخ چاپ شده تصحیح آن به صورتی که در اینجا ذکر شده از Justi است در Iranian Namenbuch.

۲. تاریخ طبری، ص ۱۰۶۳.

گفت که خیز پسر من تات فرهنگ آموزم».[1]

از نخستین نمونه‌های این نوع اندرز در زبان عربی نامه طاهر به پسرش عبدالله بن طاهر[2] و بهترین نمونه آن در زبان فارسی قابوس نامه تألیف عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر[3] است.

آنچه از این گونه اندرزها از پادشاهان ساسانی به جانشینان خود در ادبیات ساسانی وجود داشته و تعداد آنها هم کم نبوده در عربی به نام «عهد» ترجمه شده که معروفترین آنها «عهد اردشیر» است که ترجمه عربی آن تا امروز موجود است و در جای دیگر از آن سخن خواهد رفت.

«کتاب مهرآذر جشنس الموبدان الی برزجمهر بن البختکان»

نام مؤلف این کتاب در نسخ خطی الفهرست دچار تحریف شده و فلوگل آن را درست نخوانده و آن را «مهرداد و حسیس» چاپ کرده که ظاهراً دو نام به نظر می‌رسد. همین نام در جای دیگر الفهرست یعنی در فهرست مؤلفات *علی‌بن ریحانی* نیز آمده[4] و Justi آن را به همین صورت *مهرآذرجشنس* تصحیح کرده[5] که معرب *مهرآذرگشنسب* فارسی است.[6] این‌گونه کتابهای اخلاقی به صورت پرسش و پاسخ یا مبادلهٔ آراء بین دو تن از دانایان نیز در آثار منسوب به دورهٔ ساسانی زیاد دیده می‌شود که از آن جمله می‌توان **پندنامهٔ بزرگمهر** و کتاب *المسائل* منسوب به خسرو انوشروان[7] و پرسش موبدان از نوشین‌روان و

---

۱. از ترجمه دکتر ماهیار نوابی.
۲. متن این نامه را در خواهید یافت.
۳. این کتاب شامل اندرز و نصیحت است به گیلانشاه از پدرش.
۴. الفهرست، ص ۱۱۹.
5. Namenbuch, Mahr Adan Jusshumas.
۶. در چاپ تجدد هم این نام همچنان دچار تحریفهای فاحش است. در این چاپ نام این کتاب بدین صورت آمده:«کتاب مهراد جشنس الفرمدار الی بزرجمهر المتکان».(الفهرست ص ۳۷۷).
۷. تفصیل بیشتری دربارهٔ آن بعد خواهد آمد.

پاسخ او[۱] و حکمتهای بهمن‌شاه[۲] را ذکر کرد. در مجمل التواریخ در ضمن نام کسانی که انوشیروان برای بحث و گفت‌وگو با مزدک برگزید شخصی هم به نام مهرآذر ذکر شده که بر حسب معمول می‌بایستی از موبدان به نام آن روزگار باشد. تواند بود که این کتاب از او باشد که هم زمان با بزرگمهر هم بوده. از این کتاب امروز جز همین نام نشان دیگری نیست و در متون پهلوی هم نامی از آن نیست. ولی از عبارتی که ابن‌ندیم از مقدمهٔ آن نقل کرده چنین پیداست که ابن‌ندیم خود آن را دیده و در دست داشته است. گوید این کتاب با این عبارت آغاز می‌شود:

«انه لم یتنازع الرای متنازعان احدهما مخطی والاخر مصیب».

«کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز یوصیه حین اصفاه الملك و جواب هرمز ایاه»

این کتاب هم از نوع همان اندرزهایی بوده که از جانب پادشاهان خطاب به جانشینانشان نوشته می‌شده و گفتیم که در عربی به نام «عهد» ترجمه شده. این عهد ظاهراً در ادبیات عصر اخیر ساسانی بسیار معروف بوده و در زبان عربی هم پس از ترجمه شهرت یافته و بدین سبب است که غیر از فهرست ابن‌ندیم در مآخذ دیگر اسلامی نیز نام و نشانی از آن می‌یابیم. در تاریخ یعقوبی دربارهٔ آن چنین آمده: «و سپس انوشروان پادشاهی را پس از خودش به نام هرمز بست و مادر هرمز دختر خاقان پادشاه ترک بود، و برای او در این امر کتاب عهدی نوشت، و در آن کتاب او را به آنچه مانند او را فرمایند فرمان داد، و بهترین وصیتها را به او کرد».[۳] و در مجمل التواریخ در این موضوع چنین می‌خوانیم: «پس وصیتها کرد هرمز را پسرش، واندرآن سخنها بسیار است».[۴]

---

۱. شاهنامه فردوسی، چاپ خاور، ج ۸، ص ۲۵۳۰.

۲. تفصیل بیشتری دربارهٔ آن بعد خواهد آمد.

۳. تاریخ الیعقوبی، چاپ بیروت، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۱۶۵.

۴. مجمل التواریخ و القصص، ص ۷۶.

اینوسترانتسف[۱] این کتاب یا نصف اول آن را که تنها شامل نامه خسرو بوده بر رساله‌ای که امروز به نام «اندرز خسرو قبادان» در ادبیات پهلوی موجود است[۲] منطبق می‌داند. ولی به نظر ما نسخهٔ موجود اندرز خسرو قبادان با اوصافی که از این کتاب نقل شده تطبیق نمی‌کند. در شاهنامه فردوسی پندنامه خسرو انوشیروان به پسر خود هرمز نقل شده ولی نسخه‌ای هم که فردوسی از آن استفاده کرده اگر همین کتاب باشد تنها شامل نامهٔ خسرو بوده و از جواب هرمز در آن خبری نیست.[۳]

در شاهنامه غیر از این اندرز داستان دیگری هست که با موضوع این کتاب بیگانه نیست و آن داستان انجمنی است که به فرمان خسرو انوشیروان از برزجمهر و موبدان و بزرگان برای آزمایش هرمز تشکیل شده،[۴] و در آن انجمن اینان پرسش کننده و هرمز پاسخ‌دهنده است. و از پایان این داستان چنین برمی‌آید که چون هرمز در این آزمایش پذیرفته شده در همان انجمن موبدان موبد و دبیربد عهد انوشیروان را به نام هرمز بر پارچه‌ای از حریر نوشته‌اند.[۵] و از

---

۱. رجوع کنید به Nariman Iranian Influence, P. 42 - 43. و به مقاله اول از مطالعات ساسانی، ص ۲۷.

2. WEST, 112: Andarze Khusro Kavadan IV.

۳. در شاهنامه زیر عنوان «پند دادن نوشین روان پسر خود هرمز را» چنین آمده:

بفرمود کسری که آید دبیر ... نویسد یکی نامهٔ دلپذیر
ز شاه سرافراز و خورشید چهر ... مهست و بکامش گرایان سپهر
سوی پاک هرمزد فرزند ما ... پذیرفته از دل همه پند ما

(ج ۸، ص ۲۵۲۷)

۴. از گفتهٔ خسرو به برزجمهر دربارهٔ هرمز و این انجمن:

کنون موبدان وردان را بخواه ... کسی کوکند سوی دانش نگاه
بدانش ورا آزمایش کنید ... هنر بر هنر برفزایش کنید

۵. چه گفت آن سرایندهٔ سالخورد ... چو اندرز نوشین‌روان یاد کرد
سخنهای هرمزد چون شد به بن ... یکی نو پی‌افکند موبد سخن
هم آواز شد رای زن با دبیر ... نبشتند پس نامه‌ای بر حریر
دلارای عهدی ز نوشین روان ... به هرمزد ناسال خورده جوان

اینجا شاید بتوان حدس زد که این کتاب که ابن‌ندیم ذکر کرده هم شامل عهد خسرو انوشیروان بوده و هم شامل پاسخهایی که هرمز در انجمن موبدان و ردان به پرسشهای آنان داده است. ابوحنیفه دینوری ترجمه عربی خطابهٔ مفصلی از هرمز را نقل کرده[1] ولی چون به گفتهٔ او هرمز آن را در روز تاجگذاری خود ایراد نموده است، نمی‌توان آن را با این کتاب ارتباط داد.

«کتاب عهد کسری الی من ادرک التعلیم من بیته

این کتاب چنانکه از اسمش پیداست از نوع کتابهای درسی و تربیتی بوده که معمولاً به شاهزادگان خاندان ساسانی وقتی به سن تعلیم می‌رسیده‌اند آموخته می‌شده و منسوب به یکی از خسروان بوده. در مآخذ عربی کسری معمولاً به دو تن از پادشاهان ساسانی که خسرو انوشیروان است که نام کامل او را کسری انوشروان می‌نویسند، و یکی هم خسرو پرویز است که او را کسری ابرویز می‌گویند اطلاق شده است. و در جایی که تنها کلمهٔ کسری ذکر می‌شود احتمال اینکه مقصود هر یک از این دو تن باشد هست، ولی در اینجا احتمال اینکه مراد خسرو انوشیروان باشد بیشتر است؛ زیرا آنکه در ادبیات ساسانی و پس از آن در ادبیات عربی و فارسی بیشتر به علم و حکمت معروف شده و آثار متعددی در این زمینه به او نسبت داده شده همین خسرو انوشروان است[2] نه خسرو پرویز، و آنچه از خسرو پرویز در کتب ادب و تاریخ منعکس شده بیشتر جنبه‌های ظاهری سلطنت او از قبیل تجمل و شکوه دربار و جلال و جبروت و مظاهر عشرت و خوش‌گذرانی او و سرانجام هم فرجام نامیمون او است.

---

۱. الاخبار الطوال، ص ۷۵.

۲. برای اطلاع بیشتر از کتابها و نوشته‌های متعددی که در این زمینه‌ها به خسرو انوشیروان نسبت داده شده رجوع کنید به کتاب نگارنده به نام «الترجمه و النقل عن الفارسیه فی القرون الاسلامیه الاولی»، ج ۱، ص ۴۲ ـ ۳۴، زیر عنوان «ما نسب الی انوشروان من کتب و رسائل».

«کتاب عهد اردشیر بابکان الی ابنه سابور»

برخلاف سایر کتابهایی که تاکنون ذکر کردیم، نسخه‌هایی از این کتاب یا لااقل قسمتهایی از آن که به نام «*عهد اردشیر*» خوانده می‌شود تا به امروز هم رسیده و در دست است.

از این کتاب در حال حاضر چند نسخه و چند خلاصه در مآخذ مختلف عربی وجود دارد که قدیمترین و شاید کاملترین آنها نسخه‌ای است که در کتاب معروف به «*الغُرَّة*» که ظاهراً از نوشته‌های *ابومحمدبکربن محمد* معروف به *کیع القاضی* از رجال قرن سوم هجری است نقل شده،[1] و دیگر نسخه‌ای است که آن را **مسکویه** در کتاب «*تجارب الامم*» نقل کرده،[2] و سومی نسخه‌ای است که در کتاب «*نثر الدّرر*» تألیف *الآبی* نقل شده.[3] این سه نسخه کم و بیش با هم نزدیکند و اختلاف کمی بین آنها هست. گذشته از اینها نسخه‌ای از این عهد ضمیمه کتاب الادب الصغیر در سال ۱۳۱۸ هجری قمری به چاپ رسیده و به گفتهٔ ناشر آن، آن نسخه از روی نسخه‌ای که در سال ۷۱۰ هجری نوشته شده بود استنساخ شده، و این همان نسخه‌ای است که *محمد کردعلی* آن را در *رسائل البلغاء* منتشر ساخته، و در هر حال این نسخه خلاصه‌ای است از عهد اردشیر نه همه آن، هر چند دلیلی در دست نیست که سه نسخه‌ای هم که قبلاً وصف شد و مفصلتر از این خلاصه هستند نسخهٔ کامل اردشیر باشند. به خصوص با توجه به این نکته که از اردشیر مؤسس دولت ساسانی سخنان حکمت‌آمیز بسیاری در کتب ادبی عربی نقل شده که بدون شک از مآخذ ساسانی در آنها راه یافته و غالب آنها در نسخه‌های موجود عهد اردشیر نیست، مگر آنکه احتمال دهیم که غیر از عهد اردشیر کتاب دیگری هم از همین نوع در ادبیات ساسانی منسوب به اردشیر وجود داشته و به عربی هم ترجمه شده بوده است. کتاب عهد اردشیر در سالهای

---

۱. برای شرح حال او رجوع شود به الوافی بالوفیات: ۳: ۴۴، و الفهرست: ۱۱۴.

۲. جلد اول کتاب تجارب الامم، به تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی، ص ۶۹ ـ ۵۶.

۳. مجلد ۷ از نسخه عکسی دارالکتب ـ مصر شمارهٔ ۴۴۲۸، که از روی نسخه خطی کتابخانه کوپرلی ترکیه عکس‌برداری شده.

اخیر به تحقیق آقای دکتر *عباس احسان* استاد دانشگاه امریکائی بیروت با اعتماد به نسخه «الغرة» و با مقابله با نسخه‌های دیگر با مقدمه و تعلیقات سودمند در بیروت به چاپ رسیده است.[۱]

«عهد اردشیر» شامل دستورالعمل‌هایی بوده که اردشیر مؤسس دولت ساسانی برای راهنمایی فرزند و جانشین خودش شاپور و شاهان بعد از او نوشته، و علاوه بر مطالبی در اخلاق و حسن سلوک متضمن دستورهایی در امر کشورداری و اداره امور دولت و طرز رفتار باکارگزاران و طبقات مختلف مردم نیز بوده، و به همین جهت باید در بررسی آثار مربوط به آیین کشورداری و نظام اداری عصر ساسانی هم با دقت مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. از اوصافی که دربارهٔ این «عهد» در مآخذ اسلامی متأثر از منابع ساسانی دیده می‌شود چنین برمی‌آید که این «عهد» که منسوب به مؤسس دودمان ساسانی بوده در تمام دوران طولانی سلطنت این خاندان برای تمام شاهان همچون قانون اساسی مملکت محترم و واجب‌الاتباع بوده، به طوری که تخطی از آن حتی برای پادشاهان هم گناهی نابخشودنی به شمار می‌رفته. در نامهٔ تنسر که از اسناد مهم دورهٔ ساسانی است دربارهٔ این کتاب در یک جا چنین آمده: «شهنشاه در وصیتی که فرمود این باب به استقصا نوشته‌اند که جهالت پادشاه و بی‌خبر بودن از احوال مردم دری از فساد است».[۲] و ابوحنیفهٔ دینوری در سرگذشت اردشیر نوشته است: «او کسی است که آیین پادشاهان را تکمیل کرد و درجات را مرتب نمود و سیرتها را استوار ساخت و امور را از کوچک و بزرگ زیرنظر گرفت و بدین‌سان هر چیز را به جای خود نهاد و عهد معروف خود را به پادشاهان بنوشت و ایشان امتثال امر کردند و آن را به گردن گرفتند و به حفظ کردن و عمل نمودن به آن تبرک می‌جستند، و آن را درس و نصب‌العین خویش قرار دادند».[۳] این کتاب

---

۱. عنوان این کتاب چنین است: «عهد اردشیر، حققه و قدم له الدکتور احسان عباس، دار صادر، بیروت ۱۳۸۷ هجری - ۱۹۶۷ میلادی».

۲. نامهٔ تنسر، چاپ مینوی، ص ۲۵ و همچنین مراجعه شود به حواشی آقای مینوی در صفحات ۶۱ - ۶۰.

۳. الاخبار الطوال، ص ۴۵.

پس از ترجمه به عربی در بین مسلمانان هم قدر و منزلتی بزرگ یافت و جزء آثار برجستهٔ زبان عربی به شمار رفت و از آثار برگزیده آن زبان برای تعلیم به فرمانروایان و کارگزاران خلافت گردید. به روایت مبرّد وقتی معلم الواثق بالله پسر مأمون از مأمون پرسید که به او چه بیاموزد مأمون گفت: به او کلام خداوند را بیاموز و او را وادار تا عهد اردشیر را بخواند و کتاب کلیله و دمنه را از برکند.[1] و چنانکه از گفتهٔ جاحظ برمی‌آید عهد اردشیر یکی از کتابهایی بوده است که دبیران دیوان خلافت آن را می‌آموخته‌اند.[2] و ابن‌ندیم آن را در مقدمهٔ پنج کتابی شمرده که همه بر خوبی آنها همداستان بوده‌اند.[3] و شهرت و اعتبار این کتاب در بین ادبا و نویسندگان عرب به پایه‌ای بود که بلاذری مؤلف معروف اسلامی برای سهولت حفظ، آن را به شعر عربی درآورد.[4] و برخی از عبارات آن همچون کلمات قصار در منشآت عربی به کار رفت مانند: «رشاد الوالي خير للرعية من خصب الزمان» یا «ان الملك و الدين اخوان توأمان لاقوام لاحدهما الابصاحبه» یا «ان سلطان الملوك انما هو على اجساد الرعية و انه لاسلطان للملوك على القلوب» و امثال اینها.

در اینجا تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که غیر از این عهد اردشیر، کتاب دیگری دربارهٔ اردشیر به عربی ترجمه شده بوده که آن هم در زبان عربی شهرت و اعتباری یافته بود و آن کتاب «*کارنامهٔ اردشیر*» است، که مسعودی از آن در مروج‌الذهب نام برده. مرحوم تقی‌زاده احتمال داده که این «عهد اردشیر» همان کتابی باشد که مسعودی ذکر کرده[5] ولی اختلاف موضوع این دو کتاب محلی برای این احتمال باقی نمی‌گذارد. مسعودی دربارهٔ آن گوید: «اردشیر بابک راکتابی است که به کتاب کارنامه معروف است و در آن ذکر اخبار و

---

۱. المبرّد، کتاب الکامل، ص ۴.
۲. رسائل الجاحظ: ۲، ۱۹۲ - ۱۹۱.
۳. الفهرست، ص ۱۲۶: «الکتب المجمع علی جودتها».
۴. الفهرست ۱۱۴ - ۱۱۳، شرح حال بلاذری دیده شود.
۵. هزارهٔ فردوسی، ص ۲۳، حاشیه ۵ - تهران ۱۹۴۴.

جنگها و سفرهای او در زمین و سرگذشتهای او است»؛[1] و از این وصف پیدا است که مقصود او کتابی دیگر غیر از عهد اردشیر است که موضوع آن چنانکه گفتیم پند و اندرز و دستورالعمل‌هایی دربارهٔ آیین کشورداری است. از ترجمهٔ عربی این کارنامه چیزی به ما نرسیده تا بتوان دربارهٔ تطبیق آن با نسخه‌ای از همین کارنامه که جزء متون پهلوی موجود است سخنی گفت. در فهرست ابن‌ندیم نیز ضمن کتابهایی که ابان‌بن عبدالحمید لاحقی به نظم درآورده از کتابی هم به نام «سیرةاردشیر» یاد شده[2] که شاید مقصود همین کتابی باشد که مسعودی ذکر کرده نه عهد اردشیر. دربارهٔ سخنانی که از اردشیر در مآخذ عربی نقل شده و در نسخهٔ موجود عهد اردشیر نیست گفتیم که احتمال دارد که آن سخنان از کتاب دیگری منسوب به اردشیر در مآخذ عربی راه یافته باشد. اگر این کتاب دیگر همین کارنامه باشد که مسعودی ذکر کرده ناچار باید بگوئیم که آن کتاب علاوه بر مطالبی که در نسخه پهلوی و حتی در نسخه‌ای که فردوسی از آن نقل کرده موجود است، شامل مطالب دیگری هم در پند و موعظت و دستورالعمل‌هایی در ادارهٔ امور دولت نیز بوده است.

«کتاب موبدان موبد فی الحکم و الجوامع و الاداب»

از این کتاب جز همین عنوان اطلاع دیگری نداریم ولی از همین عنوان می‌توان حدس زد که مطالب آن از چه قبیل بوده. دربارهٔ حِکَم (جمع حکمت) و آداب (جمع ادب) پیش از این توضیح داده شده ولی دربارهٔ «جوامع» که در وصف مطالب این کتاب ذکر شده توضیحی لازم است که در اینجا اضافه می‌شود. مراد از «جوامع» سخنان کوتاه حکمت‌آمیز است که در لفظی اندک معنائی بزرگ نهفته دارند، چیزی که امروز از «کلمات قصار» فهمیده می‌شود. این کلمه از جوامع الکلم

۱. «ولاردشیر بن بابک کتاب یعرف بکتاب الکرنامج فیه ذکر اخباره و حروبه و مسیره فی الارض و سیره» مروج‌الذهب، ج ۲، ص ۱۶۱. ۲. الفهرست، ص ۱۱۹.

گرفته شده که شاید اصل آن از حدیث نبوی باشد: «اوتیت جوامع الکلم» که مراد از آن را قرآن دانسته‌اند. و علت نامیده شدنش به جوامع الکلم را این گفته‌اند که در قرآن انبوه معانی در الفاظی اندک گنجانده شده است. و همچنین در وصف پیغمبر اکرم آمده که «انه کان یتکلم بجوامع الکلم» و در معنای آن گفته‌اند که سخنان پیغمبر اندک لفظ و پرمعنی بود.[1] و چون در اندرزنامه‌ها و نوشته‌های اخلاقی ساسانی هم این گونه سخنان کوتاه حکمت آمیز فراوان بوده و بلکه غالب آن نوشته‌ها منحصراً از همین گونه سخنان بوده است به همین جهت آنها را هم به جوامع الکلم تعبیر کرده‌اند و ابن‌ندیم هم موضوع این کتاب منسوب به موبدان موبد را «حکم و جوامع و آداب» نوشته است.

کتاب عهد کسری انوشروان الی ابیه‌الذی یسمّی عین‌البلاغه*

این کتاب هم از نوع همان کتابهایی بوده که گفتیم از پدری به فرزندش به منظور تعلیم و تربیت نوشته می‌شده و در ادبیات اخلاقی ساسانی معمول و شایع بوده است. بعضی از محققان[2] گمان برده‌اند که این کتاب با کتابی که ابن‌ندیم در همین فهرست با عنوان «کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز ...» و احتمالاً با کتاب دیگری که آن را هم در همین فهرست با عنوان «عهد کسری الی من ادرک التعلیم من بیته» ذکر کرده، و ما در اینجا آنها را با شماره‌های ۳ و ۴ آوردیم، یکی است که به سه نام یاد شده‌اند، ولی به نظر ما این گمان به جا نیست، زیرا از ابن‌ندیم که خود وراق و کتاب‌شناس عصر خود بوده و غالب کتابهایی را که در الفهرست ذکر کرده یا خود دیده، یا به وجود آنها اطمینان حاصل کرده بسیار بعید به نظر می‌رسد که یک کتاب را در یک جا و یک مورد در سه شکل و به سه نام ذکر کند. و با

---

۱. رجوع کنید به لسان العرب ذیل کلمهٔ «جمع».

* . کتاب عهد خسرو انوشروان به پسرش که به نام سرچشمه بلاغت نامیده می‌شود

۲. اینوسترانتسف. مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان، ص ۲۷.

اطلاع اجمالی که از نوع کتب تعلیمی و اخلاقی دورهٔ ساسانی داریم هیچ بعید نمی‌دانیم که در همین زمینه‌ها کتابها و نوشته‌های متعدد منسوب به شاهان و به خصوص خسرو انوشیروان وجود داشته و شواهد موجود نیز این امر را تأیید می‌کند.[1]

«کتاب ما کتب به کسری الی المرزبان و اجابته ایّاه»[*]

اینوسترانزف دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: «آیا این تألیف همان نقل حکایت مشهور از تاریخ ایرانیان در یمن و مکاتبهٔ مرزبان یا مروزان حاکم این ایالت با خسرو پرویز نیست؟»[2] حکایت مشهور که در اینجا به آن اشاره شده واقعه فتح یمن است که خلاصهٔ آن به شرحی که در کتابهای تاریخ آمده بدین قرار است، که در روزگار انوشیروان حبشی‌ها به یمن حمله بردند و آنجا را تصرف کردند، و سیف بن ذی یزن شاهزاده یمنی از انوشیروان در بیرون راندن حبشی‌ها کمک خواست، و انوشیروان نیز لشکری آماده ساخت و به فرماندهی یکی از سرداران خود که طبری نامش را «وهرزان» نوشته و او را از مرزبانان خوانده به کمک او فرستاد، وهرزان حبشی‌ها را از یمن بیرون راند و آنجا را به سیف سپرد و به ایران بازگشت، ولی چون بار دیگر در آنجا فتنه برخاست و سیف کشته شد وهرزان دوباره به یمن بازگشت، و این بار خود به نام پادشاه ایران بر آنجا فرمانروایی می‌کرد و از این تاریخ به بعد یمن در جزء متصرفات ایران درآمد و این وضع تا زمان ظهور اسلام ادامه داشت.

غیر از وهرزان نام چهار تن دیگر از سرداران ایرانی در تاریخها آمده که

---

۱ . دربارهٔ کتابهای متعددی که در این زمینه به خسرو انوشروان منسوب بوده و به عربی ترجمه شده رجوع کنید به کتاب «الترجمة و النقل عن الفارسیة فی القرون الاسلامیه الاولی»، ج ۱، ص ۴۲ ـ ۳۴.

* . کتاب آنچه کسری به مرزبان نوشت و پاسخ مرزبان به او

۲ . مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان، ص ۱۵۰، شمارهٔ ۵۵.

از جانب پادشاهان ساسانی بر یمن فرمانروایی می‌کردند. نام آنها را «زین» و «مروزان» و «خرخسرو» و «باذان» نوشته‌اند. دینوری و طبری[۱] در ضمن شرح این واقعه از نامه‌هایی سخن گفته‌اند که بین بعضی از این مرزبانان و کسری مبادله شده مانند نامه وهرز به خسرو انوشروان و خسروپرویز، و یا نامه‌ای که طبق گفته طبری از مروزان به خسرو پرویز نوشته شده و پاسخهای آنها. گر چه بر حسب معمول این نامه‌ها می‌بایستی شامل خبر فتوحات این سرداران در یمن از یک طرف و دستورالعمل‌هایی برای ادارهٔ آنجا از طرف دیگر باشد، و این امر با ادب و اخلاق که موضوع صورت الفهرست است بستگی ندارد ولی از آنجا که رسائل این دوران هم به طوری که از نمونه‌های آنها برمی‌آید مانند «عهود» که معمولاً باید دستورالعمل کشورداری باشد خالی از نوعی نصایح و دستورالعمل‌های اخلاقی هم نیست، از این رو سؤال اینوسترانزف و احتمال اینکه این کتاب با آن واقعه و این نامه‌ها ارتباطی داشته باشد چندان دور از واقع نخواهند بود.

«کتاب المسائل التی انفذها ملک الروم الی انوشروان علی ید بقراط الرومی»*

ظاهراً این کتاب طبق معمول کتابهای اخلاقی ساسانی به صورت پرسش و پاسخ بوده که به انوشروان و پادشاه روم منسوب می‌داشته‌اند. در ضمن ترجمه‌های عربی که از آثار اخلاقی ساسانی در دست است قطعاتی به همین صورت زیر عنوان «حکم توثر عن انوشروان» وجود دارد که احتمال می‌رود همین کتاب باشد و چون دربارهٔ این قطعات در بخش کتابهایی که آثاری از ترجمهٔ عربی آنها باقی است سخن خواهد رفت در اینجا به توضیح بیشتری نیاز نخواهد بود.

---

۱. الاخبار الطوال، ص ۶۴. تاریخ طبری، ص ۹۵۰ - ۹۴۹، و ۹۸۴ و ۱۰۴۰.

* . کتاب پرسشهایی که پادشاه روم با دست بقراط رومی برای انوشروان فرستاد

«کتاب ارسال ملك الروّم الفلاسفه الی ملك الفرس یسأله عن اشیاء من الحکمة»*

از این کتاب جز همین نام اثر دیگری در جای دیگر به دست نیامده. در زمان خسروانوشروان چند تن از فیلسوفان نسطوری تابع مدارس یونانی به سبب ناایمنی که در قلمرو روم احساس می‌کردند به دربار انوشروان پناه آوردند و مدتی هم در ایران ماندند و سپس به میهن خویش بازگشتند. آیا می‌توان احتمال داد که این کتاب با این واقعه ارتباطی داشته باشد؟.

«کتاب ما امر اردشیر باستخراجه من جزائن المکتب التی وضعها الحکماء فی التدبیر»**

چنانکه از عنوانی که ابن‌ندیم ذکر کرده پیداست این کتاب مجموعه‌ای بوده از سخنان حکیمانه از حکما و دانایان مختلف که در مقدمهٔ آن که شاید برای کسب اهمیت بیشتر، جمع‌آوری آن را به فرمان اردشیر منسوب داشته‌اند، و شاید هم چنین بوده و این کتاب منتخباتی از حکمتهای پیشینیان قبل از دوران ساسانی بوده است. از این کتاب هم آثاری در دست نیست.

«کتاب سکربن مردیود لهرمزبن کسری و رسالة کسری الی جواسب و جوابها»

این کتاب مجموعه‌ای بوده شامل دو رساله یکی نامه‌ای که یکی از موبدان یا یکی از حکمای دوران هرمز پسر انوشیروان به او نوشته بوده و دیگری رساله‌ای بوده است شامل پرسش و پاسخی از خسرو، که ممکن است خسروانوشیروان یا خسرو پرویز باشد، با یکی

---

* . کتاب فرستادن پادشاه روم فیلسوفان را نزد پادشاه ایران و پرسش وی از او دربارهٔ مطالبی از حکمت

** . کتاب آنچه به فرمان اردشیر از کتابخانه‌هایی حکما در تدبیر پرداخته بودند استخراج شده

از حکمای عصر خودش. نام موبد یا حکیمی که در رسالهٔ اول ذکر شده مسلماً دچار تحریف شده، در الفهرست هم به همین صورت چاپ شده، و از روی آنچه در الفهرست چاپ شده نمی‌توان نام اصلی او را دریافت؛ آنچه مردیود نوشته شده مردویه هم می‌توان خواند؛ در رساله دوم هم نام حکیمی که طرف خطاب کسری است در الفهرست جواسب ذکر شده؛ ظاهراً در این نام هم تحریفی روی داده زیرا چنین نامی معروف نیست. شاید این نام در اصل *جاماسب* باشد. جاماسب از دانایانی است که در ادبیات ساسانی به علم و حکمت شهرت داشته و از جمله کتابهایی هم که به او نسبت داده شده کتابی بوده در علم نجوم.[۱]

«کتاب کسری الی زعماء الرعیه فی الشکر»[*]

از خسرو انوشیروان خطابه‌ای در دست است در همین زمینه‌ها که بسیار احتمال می‌رود همین کتاب باشد و دربارهٔ آن در بخش دیگر همین کتاب تفصیل بیشتری خواهید یافت.

«کتاب سیره‌نامه تألیف حداهود بن فرخزاد و هو کتاب الاخبار و الاحادیث»

در نام مؤلف این کتاب هم ظاهراً تحریفی روی داده و حداهود باید صورت تحریف شده از نامی باشد که شناخته نیست و به هر حال از این کتاب هم که به گفتهٔ ابن‌ندیم در اخبار و احادیث بوده جز همین عنوان اثر دیگری در دست نیست.

آنچه در بالا ذکر شد نام کتابهایی است که از نوشته‌های دوره ساسانی به

---

۱. طبقات الامم، ص ۲۵ - ۲۴ (در این کتاب نام او جاماساف ذکر شده). برای تفصیل بیشتر دربارهٔ آنچه در ادبیات پهلوی به نام جاماسب حکیم خوانده شده نگاه کنید به "West, 110" و همچنین به C. H. L. Flise Cher Kleinere Schriflen, 3 Leipzig 1888, 251 - 255.
و به کتاب ژوستی، ص ۱۰۹ (نقل از Inostransev, P. 47)

* . نامهٔ خسرو به پیشوایان رعیت در سپاسگزاری

عربی ترجمه شده و ابن‌ندیم از آنها اطلاع یافته و یا آنها را دیده است ولی در همین فهرست که مورد بررسی است نام کتابهای دیگری هم در همین زمینه‌ها دیده می‌شود که هر چند ترجمهٔ مستقیم از نوشته‌های ساسانی به شمار نمی‌آیند ولی دور از تأثیر آنها هم نیستند. از آن جمله‌اند کتابهایی که در دورهٔ اول عصر عباسی، یعنی دوره‌ای که در تاریخ خلافت عباسی به دورهٔ نفوذ ایرانیان معروف شده، تألیف گردیده‌اند. در این فهرست یازده کتاب یا رساله از همین نوع تشخیص داده شده، مانند کتابی که *ابراهیم‌بن زیاد* برای مهدی خلیفه عباسی نوشته، و کتابهایی که محمدبن *اللیث* برای هارون‌الرشید و یحیی بن خالد برمکی تألیف کرده است، و در این فهرست با این عنوانها ذکر شده‌اند: «کتاب *ابراهیم‌بن زیاد فی الادب للمهدی*»، «کتاب *محمدبن اللیث الی الرشید یعظه*»، و «کتاب *محمدبن اللیث الی یحیی‌بن خالد*»؛ و علاوه بر اینها می‌توان کتابهای دیگری را در این فهرست یافت که هر چند تصریح یا اشاره‌ای به اصول فارسی آنها نشده ولی به احتمال قوی آنها هم از اصول فارسی نقل شده‌اند. مانند دو کتابی که ابن‌ندیم در اوائل این فهرست ذکر کرده یکی در ادب و دیگری در تدبیر منزل و نام مؤلفان آنها دچار تحریف شده، یا «کتاب *ملک من الملوک الخالیة الی ابنه فی التأدیب*» و «کتاب *ملک صالح من الملوک فیه جماع رؤوس امور الملوک التی علیها تدور سیاستها*» و امثال این قبیل کتابها که مسلماً دارای اصل عربی نبوده‌اند.

و چون ما در اینجا تنها به ذکر کتابهایی می‌پردازیم که به طور مسلم از مآخذ ساسانی ترجمه شده‌اند بدین جهت از تفصیل دربارهٔ بقیه کتبی که نسبت آنها به مآخذ ساسانی تا این حد قطعی و مسلم نیست می‌گذریم.

گفتار نهم

کتابهایی که مسکویه از آنها نقل کرده

جاودان خرد مسکویه ○ مواعظ آذرباد ○ ما اخترته من آداب بزرجمهر ○ وقال بزرجمهر ○ ما اخترته من حکم کسری قباد ○ نسخه کتاب بزرجمهر الی کسری لما سأله ذلک ○ حکم تؤثر عن انوشروان ○ حکم لبهمن الملک ○ وفی عهد ملک من ملوک الفرس لابنه ○ فصل من کلام حکیم آخر فارسی ○ وصیة اخری للفرس ○ وصایا اخری للفرس ○ توضیحی دربارهٔ چند کتاب ○ کتاب تربیة هرمزبن کسری انوشروان

غیر از کتاب «الفهرست» ابن‌ندیم که در آن نام تعدادی از ترجمه‌های عربی آثار ساسانی را در زمینهٔ حکمت و اخلاق به شرحی که گذشت ذکر شده، یک کتاب دیگر هم از همین قرن چهارم در دست هست که نه تنها اسامی دیگری از کتب اخلاقی ساسانی را شامل است بلکه متنهای متنوع و متعددی از ترجمه‌های عربی آن کتابها را نیز دربردارد، و آن مجموعه‌ای است که *احمدبن محمد مسکویه* از ادب و حکمت ایران و هند و روم و عرب فراهم آورده، و در بخش مربوط به حکمت ایرانیان برگزیده‌ای از ترجمه‌های عربی اندرزها و آثار

اخلاقی ساسانی را نقل کرده، و آن را به مناسبت نام نخستین رسالهٔ ایرانی آن «*جاودان خرد*» نامیده است، و گاهی برخی از مؤلفان آن را «*ادب العرب و الفرس*» نیز خوانده‌اند. و از آنجا که مسکویه خود از دانشمندان نامی علم اخلاق در ایران و اسلام است، و سالیان دراز کتابخانه‌ای بسیار غنی شامل آثار ایرانی و اسلامی در اختیار داشته، و ترجمه‌هایی هم که او از آثار ایرانی نقل کرده قدیمترین ترجمه‌هایی است که از آن آثار به زبان عربی شده و به احتمال بسیار زیاد ترجمه‌هایی است که مستقیماً از زبان فارسی ساسانی به عمل آمده، از این رو کتاب او مجموعه‌ای است بی‌نظیر و برای کار ما که بحث و بررسی در نوع و کیفیت ادبیات اخلاقی ایران و سیر آن در حکمت عربی و اسلامی است بسیار باارزش و گرانبها است. و به این جهت شایسته و بلکه لازم است که در اینجا دربارهٔ این مجموعه و مؤلف آن و آثاری که در آن نقل شده و ارتباطی که با موضوع کتاب ما دارد با تفصیل بیشتری سخن گوییم.

جاودان خرد مسکویه

احمدبن محمد مسکویه مؤلف این کتاب که به نقل یاقوت در ۹ صفر ۴۲۱ هجری بدرود زندگی گفته از خاندانی ایرانی و زردشتی بوده که خود یا پدرش[1] به دین اسلام گرویده و در دستگاه *ابن عمید* و پسرش *ابوالفتح* به کار دبیری پرداخته است. او چنانکه خودش در تجارب الامم نوشته مدت هفت سال شبانه روز در خدمت ابن عمید وزیر رکن الدوله به سر برده و سرپرستی کتابخانه او را برعهده داشته[2] و به همین جهت به «خازن» معروف شده و او را غالباً با کنیه *ابوعلی خازن* خوانده‌اند.

ابن عمید از مردم قم و یکی از وزیران با تدبیر و هوشمند دربار دیلمیان

---

۱. بنا به نقل یاقوت او خودش به دین اسلام درآمده (نک، شرح حال او در جلد ۲ کتاب ارشاد الاریب از ص ۹۶ ـ ۸۸ چاپ مارگولیوث) ولی از اینکه نام پدرش محمد بوده چنین حدس زده‌اند که نخست پدرش به دین اسلام درآمده است (عبدالرحمن بدوی مقدمه الحکمة الخالدة، ص ۱۵).

۲. تجارب الامم، ص ۲۷۶.

بوده که گذشته از خردمندی و فرزانگی از نویسندگان نامی و بزرگ زبان عربی نیز به شمار می‌رفته است تا جایی که صاحب‌نظران در فن نویسندگی عربی گفته‌اند: «فن نویسندگی در عربی با عبدالحمید[۱] آغاز شد و با ابن‌عمید پایان یافت». این وزیر دانشمند به جمع و مطالعه کتاب علاقه‌ای فراوان داشت به طوری که در هر سفر چندین بار کتاب با خود برمی‌داشت، و به سبب همین علاقه و دلبستگی بود که کتابخانه‌ای بزرگ فراهم آورده بود که افزون از یکصد بار کتاب داشت و آن را بسیار عزیز و گرانبها می‌شمرد، به حدی که وقتی در آشوبی که سپاهیان خراسان بر پا ساختند و خانه و اصطبلها و گنجینه‌های او را تاراج کردند و هر چه داشت به یغما بردند شب هنگام که به خانه برگشت و در خانه خود حتی تکه فرشی که بر آن نشیند و یا کوزه‌ای که از آن آب بیاشامد نیافت و بدین سبب بسیار غمگین گردید، همین که از مسکویه کتابدار خود شنید که به کتابخانه وی آسیبی نرسیده غم خود را فراموش کرد و شادمان شد.[۲]

و از آنجا که وزیران ایرانی در همه دوره‌های اسلامی، چه در دستگاه خلافت یا در دولتهای محلی همیشه دولت ساسانی و روش کشورداری پادشاهان معروف آن دوران را سرمشق خویش قرار می‌داده‌اند، و غالباً مردانی فاضل و دانش دوست هم بوده‌اند از این رو به جمع کتابها و رساله‌هایی که در این زمینه‌ها و یا در زمینه‌های تربیت و آداب و اخلاق از پادشاهان و یا بزرگان ایران روایت می‌شده دلبستگی داشته‌اند، و بدین ترتیب می‌توان گفت که در کتابخانهٔ بزرگ ابن‌عمید مجموعه‌های مهمی از کتابها و رساله‌هایی که در زمینه‌های ادب و اخلاق از آثار پیشینیان از دوره ساسانی به زبان عربی ترجمه شده بوده و شاید هم اصول فارسی و پهلوی آنها نیز وجود داشته است و به همین جهت هم هست که در تألیفات مسکویه که مدت هفت سال مداوم با آن کتابها سروکار داشته

---

۱. عبدالحمید بن یحیی دبیر مروان آخرین خلیفه اموی بود که برای نامه‌نگاری دیوانی در زبان عربی آیینی نو نهاد. وی نیز از ایرانیان بود و چنانکه نوشته‌اند آیین نامه‌نگاری دیوانی را از فارسی به عربی نقل نمود. (ابوهلال العسکری، الصناعتین، ص ۵۱).

۲. تجارب الامم، ج ۲، ص ۲۲۴.

آثاری از نوشته‌های ساسانی می‌یابیم که در مؤلفات دیگر اسلامی دیده نمی‌شود، و از آن جمله است همین کتاب «جاودان خرد» که چنانکه گفتیم در آن ترجمه عربی تعدادی از اندرزنامه‌ها و حکمت و ادب ایران محفوظ مانده است.

مسکویه گذشته از مقام ادبی که داشته از حکمای بنام و مورخان صاحب نظر عالم اسلامی نیز به شمار می‌رفته است. وی تاریخ طبری را نزد ابوبکر احمدبن کامل قاضی (متوفی در سال ۳۵۰ هجری) که دوست و همنشین ابوجعفر طبری مؤلف آن تاریخ بوده آموخت، و دانش پیشینیان را نزد *ابن خمار* که به این علوم آشنایی زیادی داشت فراگرفت، و در منطق و پزشکی شهرتی کسب کرد، تا جایی که او را بقراط دوم لقب دادند، و او را با *ابن سینا* هم مجالسی بوده است. وگر چه *ابوحیان توحیدی* او را در فلسفه کم مایه و کم استعداد شمرده و او را به سختی انتقاد کرده[۱] ولی بدون شک در حکمت عملی و اخلاق دارای مقامی شامخ بوده و نوشته‌های متعددی از او در این رشته برجای مانده است. در رشته تاریخ کتاب معروف او «تجارب الامم»[۲] که شامل یک دوره تاریخ عمومی است و به سال ۳۷۲ یعنی سال وفات عضدالدوله ختم می‌شود، در مجموعهٔ تواریخ اسلامی دارای اهمیت و اعتباری خاص است، و در رشته حکمت عملی و اخلاق به جز این کتاب جاودان خرد که در آن مجموعه ارزنده‌ای از حکمت و اخلاق ایران و روم و عرب و هند فراهم آورده، کتابهای دیگری نیز تألیف کرده مانند «الفوزالاکبر»[۳] و «الفوز

---

۱. الامتاع و المؤانسة، ۱ / ۳۵.

۲. از این کتاب این مجلدات بدین ترتیب به چاپ رسیده: ۱ ـ به وسیلهٔ لئن کیتانی Leon Caetani در مجموعه یادنامه جب شمارهٔ ۷، چاپ عکسی از نسخهٔ خطی کتابخانه ایاصوفیا با یک مقدمه و خلاصه: جلد اول تا سال ۳۷ هجری، جلد ۵ از سال ۱۰۱ تا ۲۵۶، ۲ ـ به وسیلهٔ آمدروز H. F. Amedroz و مرگولیوث Margoliouth سه مجلد اخیر تجارب الامم، با ترجمه و شرح فهرست در لندن در سالهای ۱۹۲۰ و ۱۹۲۱ میلادی و اخیراً هم آقای دکتر ابوالقاسم امامی به تصحیح و چاپ مجدد این کتاب پرداخته و دو جلد از آن را جزء انتشارات سروش به چاپ رسانیده، ۱۳۶۶ هجری شمسی برابر با ۱۹۸۷ میلادی.

۳. یاقوت نام این کتاب را در ارشاد الاریب معروف به معجم‌الادباء در شرح حال ←

الاصغر»[۱] و «ترتیب العادات فی الاخلاق و السیاسة»[۲] و مهمتر از همه کتاب «تهذیب الاخلاق»[۳] او است که در همه دوره‌های اسلامی به عنوان یکی از کتب اساسی در حکمت عملی و اخلاق شمرده شده است.

از میان همه تألیفات مسکویه در حکمت و اخلاق این دو کتاب یعنی «تهذیب الاخلاق» و «جاودان خرد» دارای اهمیت و خصوصیاتی جداگانه هستند زیرا مسکویه در کتاب نخستین که «تهذیب الاخلاق» باشد سعی کرده است که اخلاق را بر اساس علمی و منطقی و ترتیب تعلیمی و آموزشی استوار سازد، و در آن بیشتر به بیان اصول و مبانی علم اخلاق پرداخته است. مسکویه این کتاب را بر شش مقاله تقسیم کرده و در هر مقاله‌ای موضوعی را به بحث و گفت‌وگو گذارده، از قبیل مبادی اخلاق، تعریف اخلاق، و پاک داشتن آن، نیکی و انواع آن، عدالت، دوستی و یک رنگی و بهداشت تن. و به همین جهت مطالب آن به هم پیوسته و با نظم و ترتیب منطقی است و خود نیز در مقدمهٔ تهذیب الاخلاق به این امر توجه داده و گفته است: «غرض ما در این کتاب این است که برای خود اخلاقی به دست آوریم که همهٔ کارهایی که از ما سر می‌زند خوب و پسندیده باشد، و با این حال عمل بدان هم ساده و آسان باشد نه دشوار و پرزحمت و این

← مسکویه و همچنین خود مسکویه نام آن را در آخر کتاب «الفوزالاصغر» ذکر کرده‌اند ولی تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده.

۱ . از این کتاب چندین دست‌نویس در کتابخانه‌های اسکوریال وینته و موزه بریتانیا و کتابخانه اسعد در استانبول و خالدیه در قدس، و آستانه مشهد، و کتابخانه پیشاور موجود است. و در سال ۱۳۱۹ هجری مطابق ۱۹۰۱ میلادی در بیروت و در سال ۱۳۲۵ هجری مطابق ۱۹۰۷ میلادی بار دیگر در قاهره به چاپ رسیده است.

۲ . از این کتاب جز نام آن که در معجم الادبای یاقوت آمده خبر دیگری نداریم.

۳ . از این کتاب نسخه‌های خطی متعدد در کتابخانه‌های شرق و غرب وجود دارد و تا به حال چندین بار در هند و استانبول و قاهره و تهران و بیروت به چاپ رسیده و آخرین و صحیح‌ترین چاپ آن همان است که در سال ۱۹۶۶ میلادی در بیروت جزء انتشارات جشن صد ساله دانشگاه امریکایی بیروت به تحقیق آقای دکتر قسطنطین زریق استاد آن دانشگاه به چاپ رسیده است.

کار هم بر اساس منطقی و ترتیب تعلیمی گذاشته شده باشد. ولی کتاب جاودان خرد را به ذکر جزئیات آداب و دستورالعملهایی که در زندگی روزانه و روابط اجتماعی افراد مورد عمل است اختصاص داده است. مسکویه در پایان کتاب جاویدان خرد خود پس از سخن کوتاهی دربارهٔ شناخت نفس در اشاره به همین مطلب گوید: «اگر نبود که من اصول را به تمامی در کتاب خود موسوم به تهذیب الاخلاق به طور وافی بیان کرده‌ام بر خود فرض می‌دانستم که آنها را در اینجا یاد کنم، ولی غرض ما در این کتاب بیان جزئیات آداب است با مواعظ حکیمان هر ملت و مردم و ما در این امر از مؤلف کتاب «جاودان خرد»[1] پیروی کردیم همچنانکه در آغاز کتاب هم وعده کردیم».[2]

جاودان خرد مسکویه یعنی همین مجموعه‌ای که شامل جاویدان خرد ساسانی و رسائل دیگر ایرانی و غیر ایرانی است بیش از یک بار به فارسی هم ترجمه شده و یکی از ترجمه‌های آن به چاپ هم رسیده است. دربارهٔ ترجمه‌های فارسی این کتاب و نسخه‌های موجود آنها عبدالرحمن بدوی مصحح و ناشر متن عربی آن اطلاعاتی بدین مضمون به دست می‌دهد: «از این کتاب یک ترجمه فارسی موجود است که آن را شیخ تقی‌الدین محمدبن شیخ محمد ارجانی تستری (شوشتری) ترجمه کرده است. شیخ تقی‌الدین در دربار اکبر امپراطور معروف هند و پسرش جهانگیر می‌زیسته و برای اکبر کتاب شاهنامهٔ فردوسی را از نظم به نثر درآورده، و برای پسرش جهانگیر هم همین کتاب جاویدان خرد را از عربی به فارسی برگردانده است؛ این مطلب را مترجم در آغاز ترجمه خود ذکر کرده، یک دست‌نویس از این ترجمه در موزهٔ بریتانیا (نسخه‌های خطی فارسی ج ۲، ص ۴۴۰ از فهرست ریو Rieu) موجود است. یک ترجمه دیگر هم از همین جاویدان خرد مسکویه هست که کار محمد حسین حکیم است و یک نسخه‌خطی آن در «دیوان هند» در لندن (به‌شماره ۱۷۳)

۱. مقصود جاودان خرد ساسانی است که وصف آن خواهد آمد.

۲. الحکمة الخالدة، ص ۲۵.

ثبت شده است. ترجمهٔ نخستین یعنی ترجمه ارجانی تستری که در ضمن نسخه‌های خطی موزه بریتانیا فهرست شده و تاریخ آن ۹۹۷ هجری مطابق ۱۵۸۹ میلادی است تا برگ ۹۰ از دست‌نویس پاریس را دارد بنابراین آن نسخه ناقص است، ولی تاریخ آن نسخه خود ایجاد مشکلی می‌کند، زیرا چنانکه گفتیم تاریخ آن ۹۹۷ هجری است که موافق با سال ۱۵۸۹ میلادی است در صورتی که جهانگیر از سال ۱۶۰۵ پس از وفات پدرش اکبر به سلطنت رسید، و با این ترتیب یا تاریخ این نسخه خطی غلط است و ساختگی، چنانکه غالباً اتفاق می‌افتاد، و یا اینکه جهانگیر که در سال ۱۵۶۹ تولد یافته و در سال ۱۶۲۷ درگذشته پیش از سلطنت خودش ارجانی شوشتری را به ترجمه این کتاب مأمور ساخته، و این نسخه در زمان زندگانی مؤلف و در جوانی کسی که کتاب به او هدیه شده است بازنویس شده، و یا اینکه خود اکبرشاه (۱۶۰۵ - ۱۵۴۲) این مترجم را به ترجمه کتاب فرمان داده و این کار در زمان خود او انجام یافته است. و در اینجا ما نمی‌توانیم دربارهٔ هیچ‌یک از این سه فرض اظهار نظری کنیم مگر آنکه این نسخه‌های خطی را تحت بررسی دقیقتر قرار دهیم و این هم امری است که در حال حاضر برای ما میسر نیست.[1]

ظاهراً ترجمه دوم که در اینجا وصف آن شده و در «دیوان هند» لندن به شماره ۱۷۳ ثبت شده همین ترجمه‌ای است که به چاپ رسیده، هر چند در مقدمه آن که مترجم خود را محمد حسین‌بن حاجی شمس‌الدین معرفی می‌کند ذکری از صفت حکیم نیست. از مقدمهٔ این کتاب چاپ شده چنین برمی‌آید که این شخص یعنی محمد حسین‌بن حاجی شمس‌الدین مترجم اصلی این کتاب از عربی نبوده بلکه او ترجمهٔ قدیمتری از آن را در دست داشته، ترجمه‌ای که در سال هزار و شصت و پنج هجری آن را به دست آورده بوده و چون عبارات آن را پر تکلف و با اطناب یافته درصدد برآمده که آن را با مراجعه به اصل عربی ساده‌تر

---

۱. مقدمه الحکمة‌الخالدة، ص ۵۶ - ۵۵.

و مختصرتر نماید.[۱] آیا این ترجمهٔ قدیمتر همان ترجمه ارجانی تستری است که گفتیم نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا است یا ترجمه‌ای دیگر بوده؟ این هم سؤالی است که تا اصل نسخه‌های خطی با نسخهٔ چاپ شده با دقت مقابله نشود نمی‌توان به آن جواب صحیحی داد.

نسخهٔ چاپی که اکنون از ترجمهٔ جاویدان خرد مسکویه در دست است، نسخه‌ای است که آن را در زمان سلطنت ناصرالدین شاه یکی از پارسیان هندی مقیم ایران به نام «مانجی لیم جی هوشنگ هاتریا» ملقب به درویش فانی و مسافر مظلوم[۲] در سال ۱۲۹۴ هجری در تهران با قطع کوچک و چاپ سنگی در ۴۳۶

---

۱ . جاودان خرد فارسی، ص ۱۳.

۲ . دربارهٔ این نامهای متعدد در خاتمه این کتاب مطالبی آمده که چون خالی از فایده نیست در اینجا خلاصه می‌شود: «اسم این بنده مانکجی است و مانک به زبان گجراتی یاقوت را نامند و جی نشانی است که محض تشخیص از هند و فارسیان هندوستان بر اسم افزایند و به زبان فرس قدیم جی را پاک و مبارک نوشته‌اند و نام پدرم لیم جی از دودمان حضرت ساسان که یزدانی درود بر روان خود و دودمانش باد. و چون دهمین پدر بنده که کاوس جی نام داشته کسب تجارت پیش گرفته و تاجر را به زبان گجراتی هاتر خوانند این نام براین خانواده علم گشته که الی حال به هاتریا اشتهار دارد. از طفولیت طبعم به مسافرت مایل بوده قبل از پانزده سالگی از ایشان (پدر و مادر) جدا شدم و دایم در سیاحت و سفربودم؛ چون دنیا را محل عبور و مرور خلایق دیدم که در آن آیند و روند خود را مسافر خواندم، وزان پس چون نژاد خود را دانستم که از دودمان حضرت ساسانم طالب معنی ساسان گشتم دریافتم که به فارسی قدیم ساسان آن باشد که بداند چنانچه تهیدست به جهان آمده تهیدست خواهد شد و به جهان دل نبندد که حال چنین کس را درویش گویند پس درویش را هم بر نام خویش افزودم و در سنهٔ ۱۸۴۰ عیسوی مطابق سنه ۱۲۵۶ هجری در دمن (ظ . دامن) خدمت مرحوم مبرور موبدان موبد فریدون جی مرزبان جی طاب الله ثراه که فرید عصر و یگانه روزگار و از ابتدا نیز مایه تربیت این بنده شده بود مشرف شدم و نصایح و کلمات دلپسند ایشان را دریافتم و معنی کل شیئا (شیئی) هالک الا وجهه را دانستم که آفریدگار همه فنا شونده و نیستی پذیرنده‌اند پس خویش را فانی خواندم. و چون در این سفر ایران مینونشان زیاد توقف کردم و خواستم با ابنای روزگار مراوده و مرابطه داشته باشم و تا توانستم به هر کسی خدمت کردم ولی از بعضی حق ناشناسان برعکس نتیجه بخشید و در دام بلا گرفتار گردیدم، و چون محض استخلاص بنده مردمان بزرگ توجهی می‌فرمودند، یک روز در خانه سر کار فخامت آثار حاجی میرزا

←

صفحه به چاپ رسانیده است. ولی چون چاپی انتقادی و تحقیقی نیست نمی‌توان از آن دربارهٔ نسخه یا نسخه‌های خطی که مستند این چاپ بوده اطلاعاتی به دست آورد. این ترجمه هر چند همه مطالب اصل عربی را به تقریب شامل می‌شود ولی به دو علت نمی‌توان آن را به عنوان یک ترجمهٔ دقیق که از هر لحاظ منطبق با اصل باشد و همهٔ خصوصیات انشائی و طرز تعبیر آن را منعکس کند مورد اعتماد قرار داد، یکی بدان جهت که مترجم در بیان مطالب کتاب باکم و زیادکردن آنها و همچنین در ترتیب آن مطالب دخل و تصرف کرده و به همین علت هم ترجمه‌اش را انتخاب نامیده نه ترجمه[1]، و دیگر آنکه مترجم در ترجمهٔ بعضی کلمات و عبارات دقت کافی به کار نبرده و حتی گاهی بسبب همین بی‌دقتی و شاید ناآشنایی به دقایق لغت عرب دچار غلط و اشتباه هم شده است. بنابراین این ترجمه فقط از لحاظ اطلاع عمومی و کلی از مطالب و مضامین این کتاب مفید است و از نظر تحقیقی به منظور پی بردن به تمام خصوصیات متن چنانکه گفتیم قابل استفاده نیست.

و اماکتابهایی که از آثار اخلاقی ایران در این مجموعه ذکر شده و از آنها مطالبی نقل گردیده بر اساس متن عربی کتاب مسکویه بدین شرح است:

← عباسقلی که جمعی از بزرگان دین و دولت حاضر بوده و از بابت عمل بنده گفت‌وگو می‌فرمودند جناب مستطاب حجة‌الاسلام ملاذالانام حاجی ملاعلی سلمه اله تعالی بر مظلومی بنده تصدیق فرموده بودند، چون اسم مظلوم از زبان شریف ایشان جاری شد این را میمنت دانستم و مظلوم را نیز بر نام خود الحاق کردم که اسم و لقب این بنده مسافر مظلوم یانک جی درویش فانی است» (خلاصه و نقل از خاتمه کتاب، ص ۴۲۷ ـ ۴۲۳).

۱ . خود مترجم در این‌باره چنین نوشته است: «در واقع این نسخه انتخاب ترجمه‌ای است که دیگران کرده‌اند نه ترجمه و این معنی هم علاوهٔ آن گردید که اندک تصرفی نیز در آن نموده آید. مثل آنکه چون صاحب کتاب سخنان هر حکیم را از حکمای روم و فرس و عرب و هند جدا جدا نقل کرده و به این اعتبار تکرار بسیار در کلمات واقع گشته مکررات را تا میسر باشد حذف کند و در بعضی مواضع موافق مقام استشهادی از احادیث و اشعار اکابر و سخنان عرفان الحاق نماید و در ترتیب نیز تقدیم و تأخیری نسبت مناسبت جایز دارد ... و به سبب این تغییرات چون نسخه علی حده شده به انتخاب تسمیه نمود» (جاودان خرد فارسی، ص ۱۵ و ۱۶ از مقدمه).

کتاب *جاویدان خرد ساسانی* که با این عبارت معرفی شده است:

«خلفه اوشهنج الملک وصیة علی خلفه، و نقله من اللسان القدیم الی اللسان الفارسی کنجور ابن اسفندیار، وزیر ملک ایران شهر، و نقله الی العربیة الحسن بن سهل، اخوالفضل بن سهل ذوالریاستین و تممه احمدبن محمد [بن] مسکویه». یعنی: این کتاب یادگار هوشنگ شاه است همچون وصیتی به جانشینش که گنجور پسر اسفندیار وزیر پادشاه ایران شهر آن را از زبان کهن به زبان فارسی برگرداند، و حسن بن سهل برادر فضل بن سهل ذوالریاستین آن را به زبان عربی ترجمه کرد و احمد بن محمدبن مسکویه آن را تکمیل کرد.

و چون در بخش دوم این کتاب که ترجمهٔ فارسی جاویدان خرد نقل خواهد شد با تفصیل بیشتری از این کتاب سخن خواهد رفت از این رو در اینجا تنها به ذکر نام و عنوان آن اکتفا می‌شود.

«مواعظ آذرباد»

آذربد مارسپندان موبدان موبد ایرانی در روزگار شاپور دوم (۳۷۹ - ۳۱۰) بوده، و در ادبیات اخلاقی ساسانی و زرتشتی به علم و حکمت شهرت داشته و از سخنان بسیاری که چه در پهلوی و چه در عربی به او نسبت داده شده چنین پیداست که به نام این شخص هم در ادبیات ساسانی آثار اخلاقی و دینی متعددی وجود داشته و آنچه تا امروز بر جای مانده قطعات ناقصی از آنها است.

مسکویه پس از نقل کتاب «جاودان خرد» یا «نامهٔ هوشنگ» زیر عنوان «آداب الفرس» به نقل قطعات دیگری از ترجمهٔ عربی آثار اخلاقی ایران پرداخته و نخستین کتاب یا نوشته‌ای که از آن مطالبی نقل کرده «مواعظ آذرباد» است. سخنان حکیمانهٔ آذرباد در دو جا از مجموعهٔ مسکویه نقل شده؛ یکی بعد از جاودان خرد[1] و زیر عنوان «مواعظ آذرباد» و دیگری چندین صفحه پس از این قطعه و زیر عنوان «قال حکیم الفرس آذرباد».[2] قطعهٔ اول بزرگتر و قطعهٔ دوم کوچکتر است.

۱. الحکمة‌الخالدة، ص ۲۶.

۲. الحکمة الخالدة، ص ۶۷.

آنچه مسکویه نقل کرده ترجمه قسمتهایی از کتاب یا رساله‌ای است که قسمتهای دیگری از آن در ضمن متون پهلوی به نام «اندرز آذرباد مارسپندان» موجود است. به این نام و عنوان دو قطعه در متنهای پهلوی دیده می‌شود، یک قطعهٔ آن در صفحه‌های ۵۸ تا ۷۱ متون پهلوی چاپ جاماسب اسانا[1]، و دیگری در صفحه‌های ۱۵۳ - ۱۴۴، ج ۲، از همان متون پهلوی به چاپ رسیده است. قطعهٔ اول پهلوی به نام «اندرز انوشروان آذربد مارسپندان» به فارسی ترجمه شده[2]، و قطعهٔ دوم با عنوان «واژه‌ای چند از آذربد مارسپندان»[3]. و در مقدمه آن آمده که این متن از روی مجموعهٔ M. K. که به سال ۱۳۲۲ میلادی به دست مهرآبان کیخسرو نامی رونویس شده تهیه گشته است. قطعه اول اندرز آذرباد است به پسرش زرتشت، و از نوع اندرزهایی است که معمولاً پدری برای تربیت فرزندش می‌نوشته، و چنانکه سابقاً گفتیم هم در ادبیات ساسانی رواج داشته و هم پس از آن در ادبیات عربی و فارسی رواج یافته است. و قطعهٔ دوم وصیتی است از او در هنگام مرگ که شامل سخنانی حکمت‌آمیز در پند و اندرز است.

قطعهٔ اول چنین آغاز می‌شود: «این پیدا (ست) که آذربد را فرزندی تنی‌زاد نبود و از آن پس اعتماد به یزدان کرد، دیر نیامد که آذربد را فرزندی بود، پس درست خیمی زرتشت اسپیتمان را، زرتشت نام نهاد و گفت که خیز پسر من تا (ت) فرهنگ آموزم». و آغاز قطعهٔ دوم چنین است: «این واژه‌ای چند (ست از) آذربد مارسپندان (که) اندر هنگام درگذشت به جهانیان گفت و آموخت».

از دو قطعه عربی هم یک قطعه آن مسلماً از اندرز آذربد به پسرش زرتشت است زیرا اصل قطعه با عبارت «یابنی» (ای فرزند من) شروع می‌شود و مسکویه هم در مقدمه آن گوید که این را آذربد در نصیحت فرزندش گفته

---

1 . Pahlavi Texts, edited by Dastur Jamaspji Minocheher Ji Jamasp - Asana, Bombay . 1913

۲ . نشریه دانشکده ادبیات تبریز شماره زمستان سال یازدهم ـ اندرز آذربد مارسپندان متن پهلوی با ترجمه فارسی از ماهیار نوابی استاد دانشگاه تبریز، ص ۵۲۸ ـ ۵۱۸.

۳ . نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال سیزدهم شماره بهار ترجمه از ماهیار نوابی.

است[1] و اما قطعهٔ دیگر به احتمال قوی از اثر دیگری منسوب به آذربد غیر از این اندرز گرفته شده، زیرا اگر از این اندرز می‌بود می‌بایستی در دنبال آن ذکر می‌گردید نه در محل دیگری و به صورت جداگانه، و دور نیست که این قطعه هم از همان وصیتی باشد که قطعه‌ای از آن به شکل واژه‌ای چند از آذربد مارسپندان در پهلوی هم وجود دارد.

دربارهٔ رابطهٔ متنهای پهلوی با قطعاتی که از ترجمه عربی سخنان آذربد در دست است این مطلب قابل ذکر است که مطالب مشترک بین آنها کمتر از آن است که بتوان آنها را یک متن واحد به دو زبان پهلوی و عربی دانست، بلکه مناسبتر آن است که آنها را قسمتهای مختلفی از اثر یا اثرهایی دانست که متن کامل آنها در دست نیست، و شاید بتوان با تلفیق این قطعات موجود چه در عربی و چه در پهلوی متنی نزدیکتر به اصل به دست آورد. وست (West) دربارهٔ متن پهلوی اندرز آذربد به پسرش زرتشت نوشته است که این متن در تمام نسخه‌هایی که از آن در دست است ناقص به نظر می‌رسد و کامل آن (به اضافه «حقیقت روزها») بایستی دارای سه هزار واژه بوده باشد[2]، در صورتی که متن موجود پهلوی شامل کمی بیش از نصف این مقدار است. گفتهٔ وست دربارهٔ قطعات دیگری هم که از این اندرز یا از سخنان دیگر آذربد باقی است چه قطعهٔ دیگر پهلوی و چه دو قطعه عربی نیز صادق می‌تواند بود، زیرا هر یک از این قطعات در واقع منتخبی از کتاب یا رساله‌ای بوده شامل سخنان حکمت‌آمیز منسوب به این موبد بزرگ دوره ساسانی نه مجموعهٔ سخنان منسوب به او. بنابراین قطعات بازمانده از آثار منسوب به آذربد را در پهلوی و عربی باید مکمل هم شمرد نه ترجمه یکی از دیگری. و همان‌طور که گفتیم می‌توان با تلفیق آنها از این اثر ساسانی متنی بهتر و کاملتر تهیه نمود.

---

۱ . «مواعظ آذرباد قال لابنه یعظه» (الحکمة‌الخالدة، ص ۲۶).

2 . E. W. West, Grundiss der Iranichen Philologie II Band, Strasburg 1896 - 1904,. P.112

به نقل دکتر ماهیار نوابی از او در مقدمه ترجمه اندرز آذرباد مارسپندان. نشریه دانشکده ادبیات تبریز سال یازدهم، شماره زمستان.

از متنهای پهلوی و عربی که از سخنان آذربد موجود است، دو متن پهلوی کمی مفصل‌تر از دو قطعه عربی است. متن پهلوی اندرز به صورتی که در متون پهلوی چاپ جاماسب اسانا آمده چهارده صفحه است و ترجمه فارسی آن در ده صفحه و چند سطر. و متن پهلوی «واژه‌ای چند از آذربد مارسپندان» نیز در همان کتاب در ۱۰ صفحه و ترجمه فارسی آن با تعلیقات در ۷/۵ صفحه است. و قطعه عربی «مواعظ آذرباد» در نسخهٔ چاپی کتاب مسکویه (الحکمة الخالدة) در سه صفحه و قطعه دیگر در کمتر از نیم صفحه است. ولی از این شرح نباید چنین نتیجه گرفت که مطالب عربی هم به همین نسبت صفحات کمتر از مطالب قطعات پهلوی است، زیرا عبارات عربی معمولاً خلاصه‌تر و گنجایش صفحات چاپ شده متن عربی هم به مراتب بیشتر از گنجایش صفحات فارسی و پهلوی است.

ما اخترته من آداب بوذرجمهر

این قطعهٔ نسبتاً مفصل که در بیش‌از هشت صفحه از نسخهٔ چاپی کتاب الحکمة‌الخالده را جای گرفته است[1] برگزیده‌ای از ترجمهٔ عربی همان رساله‌ای است که در متون پهلوی به نام بزرگمهر یاد شده[2] و اخیراً با عنوان «یادگار بزرگمهر»[3] و «اندرزنامه بزرگمهر»[4] به فارسی هم ترجمه شده است. از این رساله یک ترجمهٔ قدیم فارسی هم وجود داشته که مورد استفادهٔ فردوسی در شاهنامه قرار گرفته[5] و ظاهراً از قرن چهارم

---

۱. الحکمة‌الخالدة، ص ۲۹.

۲. متن اندرز در متن پهلوی جاماسب اسانا در صفحه‌های ۸۵ تا ۱۰۱ چاپ شده است.

۳. یادگار بزرگمهر، متن پهلوی و ترجمهٔ فارسی از دکتر ماهیار نوابی، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، شمارهٔ زمستان پائیز سال یازدهم.

۴. اندرزنامهٔ بزرگمهر، ترجمهٔ دکتر فرهاد آبادانی، از انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، بهمن ماه ۱۳۴۹.

۵. شاهنامه، چاپ بروخیم، ج ۸، ص ۲۴۲۸ به بعد زیر عنوان «پند دادن بوذرجمهر نوشین‌روان را».

هجری بوده و در هر حال جدیدتر از این ترجمهٔ عربی است. «آداب بزرجمهر» یکی از ترجمه‌های عربی بسیار نادر از آثار ساسانی است که هم متن پهلوی و هم ترجمهٔ فارسی قدیم آن در دست است، و از لحاظ مطالعه و بررسی در کیفیت ترجمه نوشته‌های پهلوی به زبانهای عربی و فارسی در قرنهای نخستین اسلامی اهمیت فراوان دارد و به همین جهت در بخش دوم این کتاب در ضمن نقل ترجمه این قطعه سنجشی هم بین آن با متن پهلوی و ترجمه فارسی آن در شاهنامه خواهد شد و توضیح مترجم هم دربارهٔ این قطعه در آن جا خواهد آمد.

و قال بزرجمهر

این قطعه که مسکویه آن را با عنوان بالا از قطعهٔ سابق جدا کرده[1] شامل سخنانی از بزرجمهر است که در قطعهٔ سابق و متن فارسی و پهلوی «اندرز بزرجمهر» نیست، و از اینجا معلوم می‌شود که مسکویه آن را از کتاب یا رسالهٔ دیگری غیر از «آداب بزرجمهر» نقل کرده، و علت جدا کردن آن هم از قطعهٔ سابق نیز همین بوده است. در ادبیات ساسانی بزرجمهر یکی از دانایانی است که به حکمت و ادب معروف بوده و به همین سبب آثار متعددی در این زمینه به او نسبت داده شده و از طریق ادبیات ساسانی به ادبیات اسلامی نیز راه یافته است. در مآخذ مهم عربی و قدیم‌تر از جاودان خرد مسکویه سخنان بسیاری از بزرجمهر نقل شده که نشان می‌دهد از همان قرنهای نخستین اسلامی نام و سخنان بزرجمهر در ادبیات عربی شناخته بوده.[2]

در کتب فارسی هم این قبیل آثار کم نیست، که قسمت عمده آنها از ترجمه‌های عربی به زبان فارسی راه یافته و قسمتی هم مستقیماً از زبان پهلوی، بی‌واسطه زبان عربی، نقل شده.

---

۱. الحکمة‌الخالده، ص ۳۷ - ۴۱.

۲. این گونه قطعات را در کتبی مانند «الاخبار الطوال» ابوحنیفه دینوری، و «عیون‌الاخبار» ابن‌قتیبه، و «البیان و التبیین» جاحظ، و «المحاسن و الاضداد» منسوب به او، و «العقد الفرید» ابن‌عبدربه، و «غرر اخبار ملوک الفرس» ثعالبی، و «الفهرست» ابن‌الندیم می‌توان یافت.

این قطعه که چهار صفحه از «الحکمة‌الخالدة» را گرفته شامل مطالبی است جدا از آنچه در مآخذ دیگر عربی و فارسی از سخنان بزرجمهر نقل شده و با این عبارت شروع می‌شود:

«خمسة اشیاء من سجایا العلماء؛ اَلاّ یَأْسُوا عَلیٰ ما فاتَهُمْ، و لا یَحْزَنُوا لِما لَم یُصِبْهُم، و لایَرجُوا ما لایَجُوزُ لَهُمْ فیه الرَّجاءُ، و لایَسْتَلینوا و یَفْشَلوا فی الشِّدَّةِ، و لا یَبْطَروا فی الرَّخاءِ».

ما اخترته من حکم کسری قباد

«جوابات کسری[2] قباد ملک الروم عما ساله عنه و ما اجاب به غیره من المسائل»

این قطعه نیز که چهار صفحه از «الحکمة‌الخالدة» را گرفته[1] گزیده‌ای است از کتاب یا رساله‌ای در حکمت و ادب شامل سخنانی ازکسری که قسمتی از آنها در پاسخ پرسشهای پادشاه روم و قسمتی دیگر در پاسخ پرسشهای دیگران بوده.

همان‌طور که قبلاً ذکر شد در ادبیات اخلاقی ساسانی تألیف کتابها یا رساله‌هابه صورت پرسش و پاسخ یکی از کارهای معمول و رایج بوده، و قطعه حاضر هم مستخرج از یکی از همان کتابها یا رساله‌ها است. از عنوان این قطعه چنین برمی‌آید که سؤال کننده پادشاه روم بوده، ولی در خود قطعه نامی از پادشاه روم نیست، و قطعه با عبارت «سئله سائل» شروع می‌شود، و همه سخنان کسری هم در همه قطعه در جواب سؤال‌کنندهٔ ناشناس است. این کسری بنابر آنچه در عنوان چاپ شدهٔ کتاب آمده باید قباد پدر انوشیروان باشد، ولی چنانکه از نسخهٔ دیگر برمی‌آید کسری‌بن قباد است نه کسری قباد و بنابراین منسوب به خسرو انوشروان خواهد بود و این هم صحیح‌تر به نظر می‌رسد، زیرا در ادبیات ساسانی آنکه به حکمت و ادب معروف شده و سخنان بسیاری در این زمینه به او نسبت داده‌اند خسرو انوشروان است نه قباد پدر او. احتمال می‌رود که اشتباه کسری‌بن قباد به کسری قباد ناشی از

۱. الحکمة‌الخالدة، ص ۴۵ ـ ۴۱.

۲. در نسخه‌ای، کسری‌بن قباد.

مسامحه در ترجمه از پهلوی به عربی باشد زیرا انوشروان را معمولاً «خسرو گواتان» می‌نوشته‌اند و مترجم یا ناقل متن عربی به الف و نون آخر گواتان که علامت نسبت و در اینجا جایگزین «ابن» عربی است متوجه نشده و آن را بصورت کسری قباد نقل کرده (قباد معرب گواد است) در صورتی که ترجمه عربی خسرو گواتان همان کسری‌بن قباد است. چون در یکی از نسخه‌های خطی کتاب مسکویه این قطعه به نام «کسری بن قباد» ضبط شده می‌توان احتمال داد که این اشتباه ناشی از مسامحه نسخه‌نویسان بوده نه مترجم؛ به هر حال به نظر ما باید این رساله را هم بر آثار منسوب به انوشروان افزود.[۱] این قطعه با این عبارت شروع می‌شود:

«سأله سائل: هل من احد لیس فیه عیب؟ قال: لا!
لان الذی لیس فیه عیب لاینبغی له ان یموت».

«نسخة کتاب بزرجمهر الی کسری لما سأله ذلک» این یکی دیگر از آثار منسوب به بزرجمهر است که به صورت نامه‌ای از او به کسری است. عنوان این قطعه در بعضی از نسخه‌ها چنین است: «وصیة بزرجمهر لکسری لما سأله ذلک» و در بعضی دیگر «کتاب وصیة لبزرجمهر الی کسری لما سأله ذلک». از خصوصیات این قطعه که سه صفحه و نیم از کتاب را شامل است[۲] این است که مانند بیشتر از آثار اخلاقی منقول از بزرجمهر یا دیگر دانایان تنها منحصر به عبارتهای کوتاه با مضامین جدا به صورت کلمات قصار نیست، بلکه متضمن مطالبی پیوسته و مضامینی است که معمولاً با اعمال پادشاهان و طرز رفتار ایشان

---

۱. برای اطلاع از کتابها و رساله‌هایی که در ادبیات ساسانی به نام انوشروان معروف بوده و به عربی ترجمه شده است، رجوع کنید به جلد اول از کتاب نگارنده به نام «الروافد الفارسیة فی الادب العربی» «کتب التاج و الایین» ص ۴۲ ـ ۳۴، زیر عنوان «ما نسب الی انوشروان من کتب و رسائل».

۲. الحکمة الخالدة، ص ۴۸ ـ ۴۵.

سر و کار دارد و شامل دستورالعملهایی خردمندانه و بازدارنده است.

در شاهنامه فردوسی از بزرجمهر در همین زمینه دو اثر نقل شده که یکی از آنها سخنانی است که بزرجمهر در هفت بزم انوشروان خطاب به آن شاه گفته و دیگر سخنانی است که زیر عنوان «پند دادن بزرجمهر نوشین‌روان را» نقل شده. عنوان این اثر دوم که در شاهنامه نقل شده با این قطعه که مسکویه در اینجا نقل کرده بیشتر سازش دارد ولی چنانکه دیدیم آنچه در شاهنامه نقل شده با مطالب نوشته‌ای که به نام «اندرزنامه» معروف شده و ذکر آن گذشت بیشتر منطبق است. از این قطعه تا آنجا که اطلاع داریم در زبان فارسی اثری نیست و در متون پهلوی هم جز آنچه ذکر آن گذشت آثار دیگری از این نوع وجود ندارد. این قطعه با این عبارت شروع می‌شود:

«اِعلَم انّه ما ظفر الناس ـ ملوکهم و سُوقَتهم ـ بشیئٍ هم احظی به واسعد و لا هَولَهُم اَزیَنُ و اجمل من التّقوی لله عز و جل و التعلیم له، و التصغیر لانفسهم، و الاقرار له بالعزّة و لانفسهم بالذّلة».

«حکم تؤثر عن انوشروان»

در فهرست کتابهایی که از ادبیات اخلاقی ساسانی ساسانی به عربی ترجمه شده و در کتاب الفهرست ابن‌ندیم ذکر آن آمده از کتابی به نام «کتاب المسائل التی انفذها ملک الروم الی انوشروان علی ید بقراط الرومی» یاد شده که ما آن را به شمارهٔ ۹ در همین کتاب ذکر کردیم و گفتیم احتمال دارد قطعه‌ای که در کتاب مسکویه با عنوان «حکم تؤثر عن انوشروان» نقل شده همین کتاب یا قسمتی از آن باشد. این احتمال از اینجا ناشی می‌شود که در پایان این قطعه که نسبةً مفصل است و متجاوز از دوازده صفحه از کتاب را اشغال کرده[1] عبارتی هست که نشان می‌دهد آن کتابی که این قطعه از آن گرفته شده در عربی به نام «کتاب المسائل» خوانده

۱ ـ الحکمة‌الخالدة، ص ۶۱ ـ ۴۹.

می‌شده[1] است. روش این قطعه هم به صورت پرسش و پاسخ و از نوع همان نوشته‌هایی است که گفتیم در ادبیات ساسانی معمول و متداول بوده. چیزی که ممکن است این احتمال را تضعیف کند این است که در نام کتابی که در الفهرست ذکر شده از ملک روم و بقراط رومی هم ذکری رفته ولی در این قطعه نامی از آنها نیست. قبل از این در شرح قطعه‌ای که با عنوان «حکم کسری قباد» از کتاب مسکویه نقل کردیم[2] دیدیم که در عنوان آن قطعه هم نامی از ملک روم به عنوان سؤال کننده برده شد ولی در اصل قطعه هیچ نامی از او نبود و از این می‌توان استنباط کرد که این اسامی را فقط برای بیان اهمیت و جلب توجه بیشتر در عنوانها اضافه می‌کرده‌اند و اصل نوشته‌ها فقط شامل مطالب اخلاقی بوده به صورت پرسش و پاسخ و سؤال کننده هم معمولاً نامعلوم است.[3]

«حکم لبهمن الملک» بهمن یکی دیگر از پادشاهان داستانی ایران است که به علم و حکمت معروف گردیده و در ادبیات اخلاقی ساسانی سخنانی در مواعظ و آداب بدو نسبت داده شده و این قطعه هم که مسکویه نقل کرده[4] مجموعه‌ای است از سخنان او و حکمایی که بنابه روایت به دستور او برای گفت‌وگو در حکم و مواعظ گردآمده بودند. تفصیل بیشتر دربارهٔ این قطعه در بخش دوم این کتاب که این قطعه در آنجا ترجمه و نقل شده و با مقدمهٔ مفصلی به چاپ رسیده است خواهد آمد.

---

۱. «لما استتم انوشروان کتاب (المسائل) قال فی آخره: قد کنت للعقل فی الحداثة مؤثّرا و للعلم مُحبّاً و عن کل تعلیم مُفتّشاً ...».

۲. در همین کتاب به شمارهٔ ۵ از منقولات مسکویه مراجعه شود.

۳. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ این کتاب به بخش دوم از همین کتاب رجوع کنید.

۴. الحکمة‌الخالدة، ص ۶۱.

«و في عهد ملك من ملوك الفرس لابنه»

این قطعهٔ کوچکی است که مسکویه آن را در ضمن چند قطعهٔ کوچک دیگر آورده و ما عنوان آن را برای هر چند قطعه برگزیدیم. دربارهٔ آن دسته از نوشته‌های ساسانی که ترجمهٔ عربی آنها به نام «عهد» خوانده شده پیش از این توضیحی داده شده و تا اینجا چند کتاب از این نوع هم که ترجمهٔ آنها در زبان عربی شناخته بوده چه آنها که نام و نشانی از آنها در دست هست یا آنها که نیست معرفی گردیده. قطعه‌ای که مسکویه در اینجا آورده در متونی که از بعضی «عهد»ها در دست است دیده نشد بنابراین می‌توان آن را قطعه‌ای از یکی از «عهد»های مفقود دانست.

و اما قطعات کوچک دیگری که با این «عهد» ذکر شده یکی سخنانی است از «جمشید» شامل دستورالعمل‌هایی به متصدیان امور دولت مانند دبیر دیوان رسائل، و متصدی امر خراج، و فرمانده سپاه، و رئیس نگهبانان، و رئیس شرطه، و پرده‌دار، و خادم، و مهردار سلطنتی، و رئیس دیوان نفقات، و صاحب زمام. و قطعه دیگر گفتاری است منسوب به هرمز شاه خطاب به کارگزار خودش در اهواز و معتمدش بر کوره‌های دجله که در اینجا به نام خورشید نامیده شده و شامل دستورهایی است که جنبه‌های اخلاقی آنها بیشتر از جنبه‌های دیگر است.

در بین آثار دورهٔ ساسانی که اثری از ترجمه عربی آنها در کتاب مسکویه به ما رسیده جز همین دو قطعه نوشته خاصی به نام جمشید و هرمز دیده نمی‌شود، احتمال می‌رود که مسکویه آنها را از مجموعه‌هایی که شامل سخنان متفرقه اخلاقی بوده‌اند انتخاب نموده باشد همچنان که احتمال می‌رود که بین آثار ترجمه شده به عربی که در دست داشته مجموعه‌های خاصی هم از سخنان هر یک از این شاهان وجود داشته است.

در این قسمت یک قطعه دیگر نیز وجود دارد که منسوب به آذرباد است و ما دربارهٔ آن در بخش دوم این کتاب سخن خواهیم گفت.

«فصلٌ من کلام حکیم آخر فارسی»

در ذیل این عنوان قطعات چندی کوچک و بزرگ از گفتهٔ چند حکیم ایرانی نقل شده و در هیچ یک از آنها نام گوینده ذکر نشده تا معلوم شود آیا این قطعات نیز از گفته‌های حکمایی است که در کتاب نام آنها برده شده یا نه، گرچه احتمال نخست ضعیف است زیرا از طرز بیان مسکویه چنین معلوم می‌شود که این حکیمان غیر از آنهایی هستند که در گذشته از آنها نام برده است. عنوان این فصل که در نسخهٔ عربی به همین صورتی است که در بالا نقل شد در ترجمهٔ فارسی جاودان خرد که وصف آن گذشت به این صورت است «ایضا من حکماء الفرس یسمی برزویه الحکم» که از آن می‌توان احتمال داد که در نسخه‌ای که از کتاب مسکویه در اختیار مترجم فارسی بوده این قطعه به نام برزویه الحکیم ثبت بوده، و هرگاه بپذیریم که بزرجمهر و برزویه هر دو نام یک شخص بوده‌اند[۱] می‌توان این قطعه را هم جزء آثار بزرجمهر به شمار آورد. در این قسمت مسکویه از چهار حکیم فارسی مطالبی نقل کرده که چنانکه گفتیم با عنوان عام به صورتی که در این عنوان آمده و یا به صورت «قال آخر» یا «وقال آخر لتلمیذه» است. سه قطعه نخستین از این قطعات کوتاه غالباً در چند سطر است، ولی قطعهٔ آخر نسبة مفصل و شش صفحه از کتاب را دربرمی‌گیرد.[۲]

این قطعه که با این عبارت شروع می‌شود: «لَسنا بالکَدّ فی طلب المتاع الذی نلتمس به دفع الضُّرّ و العیلة بِأحَقّ مِنّا بالکَدّ فی طلب العلم الذی نلتمس به صلاح‌الدین و الدنیا» بر خلاف غالب آثار اخلاقی ساسانی که از جمله‌های کوتاه و مضامین جدا و تعالیم جزئی اخلاقی تشکیل می‌شوند،

---

۱. شاید انتساب سخنان حکیمانه به برزویه که به عنوان طبیب معروف بوده، نه حکیم، مؤیّدی برای این نظر باشد همچنانکه نقل سخنانی در پزشکی از بزرجمهر در کتاب خردنامه نیز مؤید دیگری بر یکی بودن این دو نام خواهد بود. خردنامه، ص ۱۶ و ۱۷ ذیل عنوان: «گفتار بزرجمهر اندر نکته‌ای چند که به علم پزشکی تعلق دارد».

۲. الحکمة الخالدة، ص ۷۴ ـ ۶۸.

دارای عباراتی پیوسته و مطالبی به هم مربوط و به صورت رساله‌ای است که بسیاری از امور اخلاقی در آن با روشی تفصیلی به گفت‌وگو گذاشته شده و از هر حیث انشای ابن‌مقفع را در کلیله و دمنه و کتابهای الاداب او به یاد می‌آورد.

«وصیة اخری للفرس» این قطعه هم که مفصل‌تر از قطعه سابق است و بیش از ده صفحه از کتاب را دربرگرفته از گوینده‌ای ناشناس است که نام او در کتاب ذکر نشده. از عنوان آن چنین پیداست که مسکویه آن را از کتاب یا رسالهٔ خاصی منسوب به یکی از حکمای ایرانی انتخاب کرده؛ گرچه می‌توان این را هم پذیرفت که مآخذ مسکویه خود منتخباتی بوده از گفته‌های حکمای مختلف ایران، و شاید بتوان تنوع مطالب آن را هم ناشی از همین امر دانست. این قطعه که با این عبارت آغاز می‌شود: «کُن صَدوقاً لتؤمن علی ما تقول. وکن ذاعَهد لیوفَی بعهدک. وکن شکوراً تستوجب الزّیاده ...»[1] قسمتی از آن شامل عبارات کوتاه و مطالب جدا از نوع کلمات قصار است و قسمت دیگر شامل مطالبی است به هم پیوسته و نسبةً مفصل از نوع قطعه‌ای که قبل از این ذکر کردیم.

«وصایا اخری للفرس» این عنوان در کتاب مسکویه نیست و در اینجا برای معرفی چهار قطعهٔ دیگر که در آنها هم نام گوینده ذکر نشده است اضافه شده. از این چهار قطعه دو تا از آنها با عنوان «وقال آخر» از قطعه سابق جدا شده و یکی با عنوان «فصل» و چهارمی با عنوان «فصل من کلام حکیم آخر». نخستین با این عبارت آغاز می‌شود: «ذَلِّلوا اخلاقکم للمحاسن و قَوِّدوها الی المحامد، و عَلِّموها المکارم، و عَوِّدوها الجمیل ...»[2] و دوّمی با این عبارت: «خَرِّجوا عقولکم بأدب

۱. الحکمة الخالدة، ص ۷۴.
۲. الحکمة الخالدة، ص ۸۵.

کلِّ زمان، و اَجروا مع اهله علی مناهجهم، یَقِلُّ من یُناوِئکم و تَسلَم اَعراضُکم»[1]، و آغاز قطعه سوم چنین است: «رُبَّما کان الفقر نوعا من آداب الله تعالی و خیرة فی العواقب، و الحظوظ لها اوقات فلا تَعجَل علی ثمرةٍ لم تکن تدرک، فانّک تنالها فی اوانها عذَبَة»[2] و قطعه چهارم هم با این عبارت شروع می‌شود: «یا مَن مُحِصَّ بقلیل من البلاء فغمط کثیر الرَّجاء، و امتحن بِلَذعَةٍ من المکروه فنسِیَ مُتتابِع النَّعماء، اِنّی مُخبِرُکَ عن نظیرٍ لکَ کان مثلکَ فی بَلوَی الاِمتحان، و شَریککَ فی تتابع الحدثان، تتَّخِذُه سلفاً و تقتدی به خلفاً»[3] و پایان این قطعه که پایان قسمت اول کتاب مسکویه بعد از جاودان خرد یعنی قسمت (آداب الفرس) است چنین است: «نَفَعنا‌الله و ایّاکم باخیار الابرار، وَ وفَّقنا و ایّاکم للاِقتداء بالاولیاء الاخیار»[4]

و بدین ترتیب در کتاب جاودان خرد مسکویه مجموعاً بیست قطعهٔ بزرگ و کوچک از ترجمه‌های عربی آثار اخلاقی ایران پیش از اسلام منسوب به عده‌ای از حکمای ایران و پارکسانی که به حکمت و ادب معروف بوده‌اند نقل شده که خود برای مطالعه و تحقیق دربارهٔ ادب و اخلاق دورهٔ ساسانی بسیار گرانبها است. از میان کسانی که به عنوان گوینده یا نویسندهٔ این آثار معرفی شده‌اند نام این هفت تن از پادشاهان داستانی و تاریخی و حکمای معروف ادبیات ساسانی برده شده: هوشنگ، جمشید، بهمن، هرمز، انوشروان آذرباد، بزرجمهر، و بقیه از دانایانی نقل گردیده که نام آنها برده نشده است.

توضیحی دربارهٔ چند کتاب:

برای اینکه بررسی نامهایی که از آثار اخلاقی ایران و ترجمه‌های عربی آنها در فهرست ابن‌ندیم آمده جامع‌تر باشد ضرورت دارد که در اینجا به یک دستهٔ دیگر از این گونه آثار نیز

---

۱. الحکمة‌الخالدة، ص ۸۵.
۲. الحکمة الخالدة، ص ۸۶.
۳. الحکمة الخالدة، ص ۸۷.
۴. الحکمة الخالدة، ص ۸۸.

اشاره‌ای بشود، و آنها کتابها و نوشته‌هایی هستند که معمولاً جزءِ آثار مؤلفین اسلامی شمرده می‌شوند ولی در واقع باید آنها را جزءِ آثار ساسانی شمرد، زیرا اینها یا ترجمه مستقیم از آن آثار بوده‌اند، و یا تقلیدی بسیار نزدیک از آنها.

از این دسته می‌توان چندین کتاب از کتابهایی را که ابن‌ندیم در فهرست نوشته‌های علی‌بن عبیدة الریحانی برشمرده است[1] ذکر کرد. علی‌بن عبیدة الریحانی از نویسندگان و مؤلفان نامی قرن دوم هجری است، دبیری توانا بوده و نزد مأمون قدر و منزلتی فراوان داشته و از خاصان وی به شمار می‌رفته. ابن‌ندیم کتب متعددی از آثار او را ذکر کرده که در آن میان چهار کتاب از آنها به طور قطع از همین گونه آثاری است که نام بردیم. این چهار کتاب عبارتند از:

کتاب «مهر آذر چشنس».

کتاب «کیلهراسف الملک».

کتاب «روشنایی نامه» یا «روشنانیک».

کتاب «ادب جوانشیر».

دربارهٔ کتاب اول این مطلب قابل ذکر است که در ضمن آثار اخلاقی ایران چنانکه دیدیم کتابی به همین نام وجود داشته که پس از ترجمه به عربی به نام کتاب «مهرآذر جشنس الموبدان الی بزرجمهر بن البختگان» معروف شده و ما آن را در همین کتاب به شمارهٔ ۳ وصف کردیم. در آنجا از مترجم این کتاب از فارسی ساسانی به عربی نامی برده نشده ولی شاید به استناد همین نامی که در مؤلفات علی‌بن عبیدة الریحانی آمده بتوان احتمال داد که مترجم آن کتاب همین علی‌بن عبیدة بوده، و این کتابی هم که در ضمن تألیفات او شمرده شده همان کتاب ساسانی از ترجمه‌های او بوده نه از تألیفات او. گرچه می‌توان این احتمال را هم داد که به نام مهرآذر جشنس نیز مانند سایر حکمای معروف ادبیات ساسانی اندرزنامه‌های متعددی وجود داشته و مجموعه‌ای که علی‌بن عبیده فراهم آورده بوده غیر از این کتابی بوده که به صورت پرسش و پاسخ بین مهرآذر جشنس و

۱. الفهرست، ص ۱۱۹.

بزرجمهر در ادبیات ساسانی شهرت داشته است.

دربارهٔ کتاب دوم یعنی «کتاب کیلهراسف الملک» باید به این نکته توجه شود که هر چند از نام این کتاب که منسوب به یکی از شاهان داستانی ایران یعنی کیلهراسف است ممکن است چنین استنباط شود که این هم یکی از کتابهای داستانی تاریخی بوده، ولی از آنجا که تألیفات علی‌بن عبیده چنانکه خواهیم دید بیشتر در ادب و حکمت بوده از این رو این کتاب را هم باید از نوع همان مجموعه‌های اخلاقی شمرد که در ادبیات ساسانی منسوب به پادشاهان داستانی یا تاریخی نظیر هوشنگ و بهمن و جمشید و انوشروان وجود داشته، با این تفاوت که این کتاب شامل سخنان و حکمتهایی بوده که از زبان کیلهراسف نقل می‌شده.

نام کتاب سوم در همهٔ چاپهای الفهرست کم و بیش دچار تحریف شده. در نسخهٔ فلوگل این نام به صورت روسا مدل بدون هیچ نقطه‌ای نوشته بوده و فلوگل هم آن را به همین صورت چاپ کرده ولی در نسخهٔ آقای تجدد این نام با نقطه و به صورت روشنایدل ذکر شده و به همین صورت هم چاپ شده است.

این کلمه را به قرینهٔ نامی که در کتابهای پهلوی وجود داشته تحریفی از روشنانیک = روشنایی‌نامه دانسته و آن را ترجمه‌ای از کتابی به همین نام شمرده‌اند. روشنایی‌نامه در ادبیات پهلوی از نوع نوشته‌هایی بوده که مطالب اخلاقی در آنها از نظر روحانی و مذهبی مورد بحث قرار می‌گرفته، و از آنجا که علی‌بن عبیدة الریحانی علاقهٔ وافری به ادبیات اخلاقی و آموزشی و حکمت ایرانیان داشته بعید نیست که یکی از تألیفات خود را که آن هم در همین زمینه‌ها بوده به نام روشنایی‌نامه خوانده باشد، یا کتابی به این نام ترجمه کرده باشد. بنابراین کتاب روشنایی‌نامه علی‌بن عبیده را باید حلقه انتقال از ادبیات مذهبی پارسی در مسائل آموزشی به ادبیات اخلاقی اسلامی شمرد، چنانکه روشنایی‌نامهٔ ناصر خسرو را هم حلقهٔ انتقال از این نوع ادبیات اخلاقی به ادبیات فارسی شمرده‌اند.[1]

---

۱. رجوع شود به الفهرست چاپ فلوگل، ص ۱۱۹ و چاپ تجدد، ص ۱۳۳، و اینوسترانزف ←

از نام کتاب چهارم «ادب جوانشیر» نیز که در همه نسخه‌ها به همین صورت است می‌توان به اصل فارسی آن پی برد. دربارهٔ این چهار کتاب مطلبی که قابل ذکر می‌نماید این است که هر چند ابن‌ندیم اینها را هم در فهرست کتابهای علی‌بن عبیدة ذکر کرده و از آن چنین فهمیده می‌شود که اینها از تألیفات او است ولی احتمال این هم که این کتابها از ترجمه‌های او یا از کتابهایی باشند که از همان ترجمه‌های فارسی اقتباس شده باشند کم نیست و در کتابهای این دوره نظیر این گونه تألیفها فراوان دیده می‌شود.

در شرح حال کوتاهی که ابن‌ندیم برای علی‌بن عبیدة الریحانی نوشته یکی دو نکته هست که از نظر مسائل مورد بحث ما در اینجا بسیار قابل دقت و شایسته توجه است. ابن‌ندیم علی‌بن عبیدة را چنین وصف می‌کند: «یکی از بلغا و فصحا بود، به مأمون اختصاص داشت، در تصنیفها و تألیفهای خود به طریقه حکمت می‌رفت، و به زندقه متهم بود»[1] طریقه حکمت که ابن‌ندیم آن را از خصوصیات علی‌بن عبیدة در تألیفاتش شمرده یکی از این نکته‌های قابل دقت است. دربارهٔ «حکمت» و معنای آن در همین قرنهای نخستین اسلامی که دوران نقل و ترجمهٔ آثار ایرانی بود سابقاً توضیح مختصری داده شد. و دیدیم که مقصود از حکمت آن نوع از آثار اخلاقی و مواعظ و آداب بوده که ادبیات ساسانی ایران یکی از سرچشمه‌های بسیار غنی آن به شمار می‌رفته، بنابراین باعث تعجب نیست اگر در فهرست مؤلفات علی‌بن عبیدة به نام کتابهایی برخوریم که نه تنها در همان موضوعهایی است که در ادبیات ساسانی شایع و رایج بوده بلکه با همان نامها و عنوانهای فارسی هم تألیف شده. و اگر در نظر بگیریم که او از خاصان مأمون بود و دوران مأمون هم از نظر ترجمه آثار ایرانی به زبان عربی یکی از دوره‌های درخشان زبان و ادبیات عربی به شمار می‌رفت دور از حقیقت نخواهد بود که

← در کتاب مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان، ص ۴۸.

و West, Pahlavi texts I (= S. B. E. P. V.) Oxford و Justi, Namenbuch 262

۱ ـ الفهرست، ص ۱۱۹.

بعضی از این‌گونه آثار او را هم ترجمه‌ای مستقیم از آثار فارسی ساسانی بشماریم.

نکته قابل توجه دیگر در این شرح حال متهم بودن علی‌بن عبیدة به زندقه است که خود راهنمای دیگری به خصوصیات فکری و منابع معلومات او است. دربارهٔ کلمه زندقه و اینکه آیا این کلمه از کجا آمده و زندیق در اصل به پیروان چه کیش و آئینی گفته می‌شده تحقیقات خوب و سودمندی شده؛ منظور ما در اینجا بحث در آن نیست[1]؛ منظور در اینجا اشاره به مفهوم کلی‌تری از این کلمه است که در قرنهای نخستین اسلامی بازار گرم و پررونقی یافته و کم‌کم به شکل تهمتی ناپسند درآمده بود که عموماً کسانی را که در گفته‌ها یا نوشته‌های خود در دائره سنتهای فکری و اجتماعی عربی محدود نمی‌مانده و سخنان تازه و ناآشنایی می‌گفته یا می‌نوشته‌اند بدان متهم می‌ساخته‌اند.

علت اینکه موج اتهام به زندقه در دورهٔ عباسی و آن هم در عراق بالا گرفت تا جایی که برای مبارزهٔ با آن در دستگاه خلافت منصب تازه‌ای به نام «صاحب الزنادقه» به وجود آمد همین بود که در همین دوره در همین سرزمین ایران بود که نخستین بار سنتهای عربی که از زندگی ساده عرب حجاز و صحرای عربستان سرچشمه می‌گرفت با آیین و روش دیگر و سخنان و اندیشه‌هایی برخورد می‌کرد که برای اعراب تازگی داشت و به آسانی قابل پذیرش نبود. وهمین سخنان و اندیشه‌ها بود که تا وقتی در روشهای مأنوس عربی به صورت تحولی خفیف جلوه می‌کرد با کلمهٔ «بدیع» توصیف می‌شد که نماینده نوآوری پسندیده و دلپذیر بود، ولی همین که با یکی از سنتهای ریشه‌دار فکری یا اجتماعی آنها برخورد می‌کرد به کلمهٔ «بدعت» تبدیل می‌شد که تهمتی سخت و ناهنجار بود. و چون بسیاری از سنتهای عربی هم با آنکه اساس اسلامی نداشت در بین مسلمانان به عنوان سنتهای اسلامی معروف شده بود از این رو «بدعت»

---

۱. برای اطلاع در این مورد می‌توان به کتاب بسیار سودمند مرحوم تقی‌زاده به نام (مانی و دین او) مراجعه نمود.

بیشتر جنبهٔ دینی به خود می‌گرفت و کم‌کم به زندقه و الحاد کشانده می‌شد. بنابراین کلمهٔ زندقه را هم بی‌آنکه از تحقیق در اصل و منشأ آن غفلت شود باید در زمرهٔ کلمات و اتهاماتی قرار داد که در هر دوره و عصری برای معرفی کسانی به‌کار رفته که سر از چنبر سنتهای مألوف عصر بیرون کشیده به صورتی دیگر اندیشیده یا در زندگی روشی دیگر برگزیده‌اند.

علی‌بن عبیدة الریحانی و غالب کسانی که در این عصر به زندقه متهم شده‌اند از این قبیل‌اند. اینها کسانی هستند که از منابع دیگری هم غیر از منابع عربی کسب معلومات کرده و با روشهای فکری دیگری غیر از روشهای مألوف عربی آشنا بوده‌اند، و اینها معمولاً یا ایرانیانی بوده‌اند که نوشته‌های ادبی یا تاریخی و علمی ایران را به زبان عربی ترجمه می‌کرده و در برابر اعراب می‌نهاده‌اند یا کسانی بوده‌اند که از همین منابع بهره‌مند می‌گشته‌اند. ابن‌مقفع به زندقه و الحاد متهم شد و به همین اتهام هم کشته شد. ما امروز در نوشته‌های ابن‌مقفع که هنوز هم در فرهنگ عرب در صدر کتب اخلاقی و تربیتی قرار دارند و در مدارس تدریس می‌شوند اثری از زندقه و الحاد نمی‌یابیم ولی در قرن دوم به آسانی می‌توانستند او را به تهمت الحاد و زندقه متهم سازند زیرا آنچه او می‌گفت و می‌نوشت برای آنها مأنوس نبود. معارف ادبی در آن زمان در جامعه عربی از حد نقل اشعار جاهلی و حکایت و روایات و مطالبی در زمینه عقاید و افسانه‌های عرب تجاوز نمی‌کرد ولی مؤلفات ابن‌مقفع از قماشی دیگر بود و این گونه مضامین را در آنها راهی نبود. آنچه ابن‌مقفع می‌نوشت از آثار ذوق و اندیشه و قریحه مردمی دیگر سرچشمه می‌گرفت که با سنتهای عربی چندان نزدیک نبود. بَشّاربن بُرد از شعرای همین قرن هم سرانجامی شبیه به او یافت. بشار را هم از پیشگامان شعر عربی شمرده‌اند که شعر عربی را با اندیشه‌های تازه و مضامین نو آراسته است؛ ظاهراً اندیشه‌های او در رفتار وگفتارش نیز منعکس بوده که وقتی امین خلیفه عباسی خواست او را به سبب کینه‌ای که از او به دل گرفته بود به قتل رساند نزدیک‌ترین بهانه را برای قتل او تهمت زندقه یافت و او را به دست «صاحب الزنادقه» سپرد.

این قبیل موارد در تاریخ کم نیست و غرض از ذکر این دو نمونه بیان این مطلب است که اتهام به زندقه را در تاریخ اسلام نباید در همه جا آن اندازه جدی شمرد که در صدد تحقیق از کیش و آیین متهم برآمد. دربارهٔ علی‌بن عبیدةالریحانی کار از این ساده‌تر است زیرا در عبارت ابن‌ندیم که ذکری از این تهمت هست علت آن را هم می‌توان از همان عبارت دریافت که گوید او در تصنیفها و تألیفهای خود به طریقهٔ حکمت می‌رفت.

کتاب تربیة هرمزبن کسری انوشروان

در ضمن کتب احمدبن ابی طاهر طیفور خراسانی نیز نام چند کتاب دیده می‌شود که به احتمال زیاد از منابع ایرانی گرفته شده و از آن میان کتابی که به نام «تربیة کسری انوشروان» ذکر شده شایستهٔ توجه و بررسی است.[۱]

در شرح کتابی که با عنوان «کتاب عهد کسری الی ابنه هرمز یوصیه حین اصفاه الملک و جواب هرمز ایاه» ذکر شد اجمالاً به این مطلب نیز اشاره شد که در ادبیات منسوب به دورهٔ ساسانی در قرنهای نخستین اسلامی غیر از این کتاب نوشته‌های دیگری هم مربوط به خسرو و پسرش هرمز وجود داشته که مورد استفاده مورخان دوره‌های اسلامی قرار گرفته. در اینجا باید اضافه کنیم که از این نوع نوشته‌ها دست کم سه تا در اختیار فردوسی بوده که در شاهنامه آثار آنها را می‌بینیم. یکی از این نوشته‌ها پندنامهٔ خسرو انوشروان است به هرمز که با این ابیات شروع می‌شود:

کنون نامهٔ شاه نوشیروان	بخوان و نگه کن به روشن‌روان
چنین گفت کاین نامه دل‌پسند	همه حکمت و دانش و راز و پند

۱. الفهرست، چاپ تجدد، ص ۱۶۳. فلوگل کلمهٔ تربیة را در نام این کتاب مرتبة خوانده و نام این کتاب در چاپ او بدین‌گونه آمده «کتاب مرتبة هرمزبن کسری انوشروان» ص ۱۴۶، ولی نام صحیح کتاب همان است که در چاپ تجدد آمده است.

ز شاه سرافراز خورشید چهر — مهست و گرایان به کارش سپهر

* * *

سوی هرمز آن پاک فرزند ما — پذیرفته از دل همه پند ما

و در پنجاه و شش بیت شرح داده شده و با این بیت پایان می‌یابد:

چو بنوشت بسپرد آن را به گنج — هراسان بد اندر سرای سپنج[1]

و دیگر عهدنامه نوشیروان به هرمز است که در جای دیگر شاهنامه از آن سخن رفته و مطالب آن در ۷۷ بیت بیان شده است.

داستان این عهدنامه در شاهنامه فردوسی با این بیت شروع می‌شود:

نبشتند عهدی بفرمان شاه — که هرمزد را داد تخت و کلاه

چو قرطاس چینی شد از باد خشک — نهادند مهری بر آن بر ز مشک

به موبد سپرد آن به پیش ردان — سرافراز و بیداردل بخردان

آنگاه فردوسی با این بیت نظم عهدنامه را آغاز می‌کند:

به پیوندم این عهد نوشیروان — به پیروزی شهریان جهان[2]

که از آن معلوم می‌شود نسخه‌ای از عهدنامه را به نثر در اختیار داشته که آن را عیناً به نظم درآورده.

و سوم نوشته‌ای بوده شامل مطالبی دربارهٔ تربیت هرمز ولیعهد خسرو انوشیروان و شرح مجلسی که از بزرجمهر و موبدان موبد و بزرگان برای آزمایش ولیعهد تشکیل شده بوده است. این داستان که ظاهراً داستانی بوده در شرح دقت و اهتمام انوشیروان در تربیت ولیعهد و کارهای او در این زمینه با این بیت در شاهنامه شروع می‌شود:

چو گوید کنون مرد روشن‌روان — ز رای جهاندار نوشیروان

و خلاصهٔ آن اینکه نوشیروان چون به هفتاد و چهارسالگی رسید، در صدد انتخاب جانشینی برآمد که از هر حیث به کمالات آراسته و برای سلطنت

---

۱. شاهنامه، چاپ خاور، ج ۴، ص ۵۳۱ ـ ۵۲۸.

۲. شاهنامه چاپ خاور، ج ۴، ص ۵۵۵ ـ ۵۵۲.

شایسته باشد و از میان شش پسر خود خردمندتر و بهتر از همه هرمز بود؛ پس کارآگهان را فرمود که نهانی مراقب اعمال و گفتار او باشند و به شاه گزارش دهند و چون او را چنانکه می‌خواست یافت، بزرجمهر را دستور داد تا موبدان و ردان را بخواند و در انجمنی هرمز را به دانش آزمایش کنند و بزرجمهر نیز چنین کرد و:

جهانجوی هرمزد را خواندند — بر نامدارانش بنشاندند

آنگاه از هر دری از وی پرسشها کردند و هرمز پاسخ گفت. این سؤال و جوابها به تفصیل در ۸۳ بیت از شاهنامه منظوم گردیده و مجموع این داستان شامل یکصد و نه بیت است که با این دو بیت پایان می‌پذیرد:

شهنشاه کسری بدو خیره ماند — بسی آفرین کیانی بخواند

ز گفتار او انجمن شاد گشت — دل شهریار از غم آزاد گشت[1]

و چنانکه از شاهنامه برمی‌آید پس از این امتحان بوده که عهد انوشروان به هرمزد نوشته شده و ما از آن یاد کردیم.

از میان این سه نوشته که از اسناد ساسانی در اختیار فردوسی بوده از دو تای از آنها یعنی پندنامه و عهدنامه سابقاً ذکری رفته و در مآخذ عربی نیز منعکس است ولی از این سند سوم که متضمن داستان تعلیم و تربیت هرمز و کیفیت امتحان و سؤال و جوابهای آن بوده مطالب آن به این تفصیل که در فردوسی آمده در مآخذ عربی منعکس نشده و به احتمال قوی این کتاب «تربیة هرمزبن کسری انوشروان» که جزءِ تألیفات احمدبن ابی طاهر ذکر شده ترجمهٔ عربی همان نوشته‌ای است که در اختیار فردوسی بوده و یا اینکه کتابی بر اساس همان ترجمه بوده است. و چیزی که بر قوت این احتمال می‌افزاید این است که احمدبن ابی طیفور خود از خاندانی ایرانی و خراسانی بوده و در دوره‌ای می‌زیسته که ترجمهٔ آثار ایرانی به زبان عربی بازار گرم و پررونقی داشته و خود او نیز مدتها به شغل معلمی مشغول بوده و به تناسب شغل خود هم با همین آثار اخلاقی و تربیتی ایران سر و کار داشته است.

---

۱. شاهنامه، چاپ خاور، ج ۴، ص ۵۵۲ - ۵۴۶.

احمدبن ابی طیفور در سال ۲۰۴ هجری یعنی سالی که مأمون از خراسان وارد بغداد شد در بغداد تولد یافت و در سال ۲۸۰ هجری در بغداد بدرود زندگی گفت. وی مدتها معلم مکتب‌خانه‌های عمومی بود و به تعلیم اطفال می‌پرداخت ولی بعدها از مدرّسان خاص گردید و در جانب شرقی بازار ورّاقان بغداد مجلس درس داشت.

دیگر از این گونه کتابهای اخلاقی و تربیتی که هر چند جزء آثار مؤلفین اسلامی شمرده شده‌اند و باید آنها را از آثار ساسانی شمرد، کتب ابن‌مقفع است. در فهرست کتابهای ابن‌مقفع سه کتاب به نامهای «الاداب الکبیر» و «الادب الصغیر» و «الیتیمه» ذکر شده است که از نظر موضوع ما شایسته بحث و بررسی می‌باشند. از این سه کتاب دو کتاب آن موجود است که یکی به نام «الادب الکبیر» خوانده می‌شود و دیگری هم به نام «الادب الصغیر». این کتاب اخیر را گاهی به نام «الیتیمه» هم خوانده‌اند ولی ظاهراً کتاب «الیتیمه» که در فهرست ابن‌ندیم نام آن آمده مفقود است. و اما دو کتاب موجود بارها به نام «الادب الکبیر» و «الادب الصغیر» چاپ شده و در دسترسند.[1] این دو کتاب معمولاً از ابن‌مقفع دانسته شده و آنچه هم از مطالب آنها در مؤلفات قدیم و جدید عربی نقل شده با عنوان «آداب ابن‌مقفع» معروف گردیده و حتی مسکویه نیز در مجموعهٔ جاودان خرد آنچه را که از ابن‌مقفع با عنوان «اداب ابن‌المقفع و وصایاه»[2] نقل کرده آنها را در فصل مخصوص «حکم الاسلامیین» آورده نه در

---

۱ . کتاب «الادب الکبیر» (که ابن‌خلکان آن را به نام الدره الیتیمه هم خوانده) بار اول به وسیلهٔ شکیب ارسلان از دانشمندان سوریه به چاپ رسید و در سال ۱۸۹۷ میلادی در بیروت تجدید چاپ شد و بار دیگر محمد کرد علی آن را در کتاب «رسائل البلغا» به چاپ رسانید و یک بار هم در اسکندریه مصر و اخیراً هم با کتاب «الادب الصغیر» در سال ۱۹۶۰ به وسیلهٔ یوسف ابوحلقه از ادبای لبنان به چاپ رسیده و کتاب «الادب الصغیر» هم در «رسائل البلغا» (قاهره ۱۳۳۱ هجری) و به وسیلهٔ احمد زکی پاشا در اسکندریه در سال ۱۳۲۹ هجری و به وسیلهٔ یوسف ابوحلقه در بیروت ۱۹۶۰ به چاپ رسیده است.

۲ . الحکمة الخالدة، ص ۲۹۳.

بخش مخصوص «اداب الفرس». ظاهراً علت اشتهار این آثار به ابن‌مقفع یا اینکه خواهیم دید این کتابها از ترجمه‌های او بوده‌اند نه از تألیفات او و این بوده است که این کتابها مانند دیگر آثار ترجمه شده همچون پندنامه بزرگمهر یا انوشروان و مانند آنها دارای نام مؤلف نبوده، یا بدان جهت که مطالب این کتابها را ابن‌مقفع از مجموعه‌های عمومی گرفته که نام مؤلف در آن ذکر نشده بوده، و یا اینکه ابن‌مقفع خود آن نام را در ترجمه خود حذف کرده، به هر حال چون این کتابها منسوب به شخص معینی نبوده‌اند به نام خود ابن‌مقفع خوانده شده‌اند. نظیر اینها ترجمه‌های مختلف کتاب «خدای‌نامه» است که به وسیلهٔ اشخاص متعددی به عربی ترجمه و تحریر شده و به نام سیرالملوک معروف گردیده و همهٔ آنها هم به همان مترجمان منسوب گشته‌اند ولی نه به عنوان ترجمه بلکه به عنوان تألیف.[1]

ابن‌ندیم این سه کتاب را در فهرست کتابهایی که ابن‌مقفع از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده است ذکر کرده.[2] ابن‌ندیم حتی نام فارسی یا پهلوی کتابی را که در عربی به نام «الادب الکبیر» معروف شده ذکر کرده و این نام هر چند چنانکه سابقاً هم دیدیم در نسخه‌های موجود الفهرست دچار تحریف شده و صحیح آن را نمی‌توان به دست آورد ولی به هر حال نشانه‌ای است که این کتاب به همین صورت در ادبیات ساسانی وجود داشته. دربارهٔ الادب الصغیر نکته جالب دقت این است که بسیاری از مطالب آن را با همان صورت و هیأت می‌توان در قطعاتی که از آثار ساسانی نقل شده یافت و حتی در بعضی از موارد کثرت مطالب مشترک و انطباق عبارات آنها به صورتی است که نمی‌توان آنها را به هم بی‌ارتباط دانست چنانکه این حالت دربارهٔ این کتاب با قطعاتی که مسکویه در فصل «اداب الفرس» زیر عنوان «فصل من کلام حکیم فارسی آخر» و «وصیه اخری للفرس» نقل کرده و ما آنها را در شمارهٔ ۱۰ و ۱۱ وصف کردیم به خوبی دیده می‌شود و این اشتراک مطالب و عبارات به اندازه‌ای است که می‌توان بدون

---

۱ . نک، همین کتاب در باب ترجمه کنندگان خدای‌نامه.

۲ . الفهرست، ص ۱۱۸.

تردید گفت که «الادب الصغیر» مجموعه‌ای است منتخب از آثار مختلف ساسانی که از آن جمله همین دو قطعه‌ای است که مسکویه آن را در این جا نقل کرده و شاید اگر در حکمتهای منقول از دورهٔ ساسانی استقراء بیشتری به عمل آید بتوان اطلاعات بیشتری دربارهٔ مآخذ این کتاب به دست آورد. و اینک برای اینکه نمونه‌ای از مطالب و عبارات مشترک الادب الصغیر با هر یک از این دو قطعه در دست باشد از هر یک از آنها یک عبارت در اینجا نقل می‌کنیم.

از «فصل من کلام حکیم فارسی آخر»:

«و علی العاقل ان یتفقد محاسن الناس و یحصیها و یصنع فی توظیفها علی نفسه و تعهدها مثل الذی وصفنا فی اصلاح المساویٔ، و علی العاقل ان لایخادن[1] و لایصاحب و لایجاور من الناس ـ ما استطاع ـ الاذافضل فی الدین و العلم و الاخلاق لیاخذ عنه[2]».

همین عبارت در «الادب الصغیر»:

«و علی العاقل ان یتفقد محاسن الناس و یحفظها و یحصیها و یصنع فی توظیفها علی نفسه و تعهدها بذلک مثل الذی وصفنا فی اصلاح المساوی. و علی العاقل ان لا یخادن و لا یصاحب و لا یجاور من الناس ـ ما استطاع ـ الا ذافضل فی العلم و الدین و الاخلاق فیاخذ عنه[3]».

از «وصیة اخری للفرس»:

«و من العلم ان تعلم انک لاتعلم. اَحسِن تقدیر معاشک و معادک تقدیراً لاینفسط علیک احدهماالاخر فَاِن اعیاک ذلک فارخَصِّ الادنی و آثر الاعظم ... افضل البر ثلاث خصال الصدق فی الغضب و الجود فی العسرة و العفو عند المقدرة[4]».

از «الادب الصغیر»:

---

۱ . درنسخه‌ای به جای یخادن یحادث نوشته شده ولی انتخاب متن صحیح‌تر است و عبارت الادب الصغیر نیز آن را تأیید می‌کند.

۲ . الحکمة الخالدة، ص ۷۱.

۳ . الادب الصغیر، ص ۱۴ و ۱۵.

۴ . الحکمة الخالدة، ص ۷۴ و ۷۵.

«و من العلم ان تعلم انک لا تعلم بما لا تعلم و من احسن ذوی العقول عقلا من احسن تقدیر امر معاشه و معاده تقدیرا لایفسد علیه و احد منهما الاخر، فان اعیاه ذلک رفض الادنی و اثر علیه الاعظم ... من افضل اعمال البر ثلاث خصال، الصدق فی الغضب و الجود فی العسره و العفو عنه المقدرة[1]».

در این زمینه تذکر این مطلب نیز خالی از فایده نیست که مسکویه در قسمت حکم الاسلامیین که چنانکه گفتیم زیر عنوان «آداب ابن المقفع و وصایاه» مطالب زیادی از نوشته‌های ابن‌المقفع را آورده از کتاب الادب الصغیر چیزی ذکر نکرده است.

علاوه بر آنچه راجع به اصول این دو کتاب ذکر شد توجه به یک مطلب دیگر دربارهٔ آنها در اینجا بسیار مهم است و آن این است که این دو کتاب از لحاظ مطالب و محتوی به هیچ وجه با تألیفات عربی این دوره شباهتی ندارند و همه چیز در آنها دلالت دارد بر اینکه نه در محیط عربی به وجود آمده‌اند و نه به وسیلهٔ نویسنده‌ای که با چنان محیطی آشنایی داشته است. خلیل مردم از نویسندگان محقق عرب که دربارهٔ ابن‌مقفع و آثار او تحقیقی شایسته دارد با توجه به این خصوصیت آداب ابن‌مقفع دربارهٔ آن چنین می‌نویسد: «ادب ابن‌مقفع هر چند از حیث لفظ و ترکیب عربی مبین است لیکن در جمع و تألیف مطالب اعجمی است زیرا وی هیچ‌گاه به شعر عرب استشهاد نمی‌کند و به امثال عربی تمثل نمی‌جوید و از سخنان حکمت‌آمیز و مواعظ اعراب روایت نمی‌کند و از خطباء ایشان نام نمی‌برد و به اخبار ایشان اشاره نمی‌نماید. و این خلاف روشی است که عامهٔ نویسندگان عرب مانند جاحظ و هم ردیفانش از آن پیروی کرده‌اند. وی از این جهت یا مترجم از فارسی است و یا مضامین شایع راگرفته، و یا تمام این مطالب را از اندیشه خود درآورده است».[2]

کتابی که به نام «الادب الکبیر» چاپ شده و قطعاتی هم از آن در عیون‌الاخبار و در کتاب مسکویه نقل شده و به نام آداب ابن‌مقفع نامیده شده

---

۱. الادب الصغیر، ص ۳۶.

۲. ابن‌المقفع، به قلم خلیل مردم بیک، ص ۶۶.

است، مطالب آن تقریباً در موضوعهای مشخصی است و شاید بتوان همه را در سه موضوع خلاصه نمود، یکی تعالیم و دستورالعملهایی است برای فرمانروایان و پادشاهان، و دیگر تعالیم و اداب کسانی است که همنشین سلطان و یا کارگزار و یا از نزدیکان درگاهند، و سوم نصایح و دستورالعملهای مختلفی است که بیشتر در پیرامون دوست و دوستی است. ولی کتابی که به نام «الادب الصغیر» چاپ شده دارای چنین وحدت موضوع و پیوستگی نیست؛ بلکه عبارت از مجموعه‌ای از سخنان کوتاه و بلند است در موضوعهای مختلف که هیچ‌گونه رابطه‌ای بین آنها نیست جز اینکه همه در مواضع اخلاقی و در حکمت و ادب است؛ و به این جهت الادب الصغیر بیشتر از آن نوع کتابهای اخلاقی است که در ادبیات پهلوی به صورت کلمات قصار یا جوامع‌الکلم وجود داشته است.

گفتار دهم

ادبیات ایران در دورهٔ ساسانی از خلال مآخذ عربی

نمونه‌هایی از متون ساسانی و ترجمه آنها ○ متن پهلوی ○ ترجمه‌های قدیم فارسی ○ متن عربی

در بخش اول این کتاب دربارهٔ ادبیات اخلاقی ایران و معرفی آثاری که در قرنهای نخستین اسلامی در زمینه‌های ادب و حکمت از زبان فارسی به عربی ترجمه شده است مطالبی بیان شد. و در اینجا چند نمونه مختلف از آن آثار که ترجمهٔ عربی آنها در دست است و شناخت آنها برای تکمیل مطالب گذشته و درک صحیح ادب و حکمت ایران لازم می‌نماید نقل می‌شود.

نمونه‌هایی از متون ساسانی و ترجمه آنها

در بخش نخست راجع به وجود این آثار در گذشته و حال و پی‌جوئی از نام و نشان آنها در مآخذ تاریخی و به دست آوردن اطلاعاتی دربارهٔ آنها بحث شد، و این خود موضوع مهمی بود که می‌بایستی برای آگاهی از آثاری که در این زمینه به زبان عربی درآمده بحث و بررسی می‌شد. در این بخش موضوع مهم دیگری که اهمیت آن کمتر از آنچه بررسی شده نیست مورد گفت‌وگو است و آن کیفیت این آثار و محتوی آنها

است یعنی نوع افکار و اندیشه‌هایی که در آنها بیان شده و طرز بیان این افکار و اندیشه‌ها و قالبهایی که برای این کار انتخاب شده و جنبه‌های تربیتی و اخلاقی آنها و ضوابط و معیارهایی که در آنها برای سعادت فرد و سلامت اجتماع به دست داده شده. اینها همه مطالبی است که می‌بایستی دربارهٔ این آثار دانسته شود و چون این اطلاعات جز از طریق مطالعه و تحقیق مستقیم در خود این آثار و نوشته‌ها به دست نمی‌آید به همین جهت لازم آمد که در این بخش نمونه‌های بارزی از این آثار به صورتی که تا حد امکان خصوصیات اصل را حفظ و منعکس سازد به فارسی ترجمه شود و تکمله‌ای برای این بحث گردد.

آشنایی با این آثار از دو جهت ضرورت دارد یکی از لحاظ درک ارزشهای روحی و اجتماعی خود آنها، و دیگر از نظر مطالعه و تحقیق در سیر آن ارزشها و تحول آنها در جامعه اسلامی اگر تحولی در آنها روی داده باشد.

آثاری که به عنوان نمونه برای ترجمه به فارسی و درج در این کتاب برگزیدم چهار قطعه منسوب به چهار تن از افرادی است که در ادبیات ساسانی و ایرانی به دانش و حکمت معروف بوده‌اند. این چهار تن یکی هوشنگ و دیگری بهمن از پادشاهان داستانی ایرانند و دیگر آذرباد موبدان موبد دوران ساسانی و بزرگمهر دانای معروف آن روزگار است. در اینجا شاید لازم باشد که یکبار دیگر آنچه بیشتر مورد بحث و بررسی است اصل آن آثار و محتوای آنها و صحت انتساب آنها است به آن دوره، نه صحت انتساب آنها به اشخاص یا نامهایی که بدانها منسوب شده‌اند، اگر چه آن نامها مانند انوشروان و بزرگمهر از اشخاص تاریخی باشند. در تاریخ ایران چند چهره یا چند نام از نامهای تاریخی یا داستانی به عنوان حکیم و دانا شهرت یافته‌اند و این شهرت جاذبه‌ای نیرومند بوده است که مضامین حکمت‌آمیز و دستورالعملهایی را که نتیجهٔ تجارب انسانهای اندیشمند و یا پیران مجرب و آزموده در طی قرنها و قرنها بوده است به آنها جذب نموده و به همین جهت است که همه مضامین حکمت‌آمیز ایران به یکی از این چهره‌ها منسوب گشته و از اندیشمندان دیگر خبری نیست. بنابراین بحث در

اینکه آیا اثر حقیقةً از فلان حکیم است یا نیست بحثی است بی‌نتیجه؛ آنچه در این زمینه مهم و سودمند است توجه به این امر است که مجموعه این آثار نموداری از اندیشه حکمای قدیم ایران و تصوری است که ایشان دربارهٔ سعادت فرد و سلامت اجتماع داشته‌اند. و اگر با وجود این باز ما در مقدمه بعضی از این آثار که منسوب به شاهان داستانی است دربارهٔ آن شاهان و عقائدی که راجع به آنها در سنّتهای ایرانی وجود داشته توضیحاتی داده‌ایم این فقط به منظور روشن ساختن محیط و ظروف و زمینه‌های روحی است که این آثار در آن به‌وجود آمده.

از این چهار اثر که به فارسی ترجمه کرده‌ام از دو تا از آنها، علاوه بر ترجمهٔ قدیم عربی، اصل پهلوی آن هم در دست است. از دو اثر دیگر جز همین ترجمه‌های عربی چیز دیگری در دست نداریم. ولی از حسن اتفاق و به احتمال قوی آنچه در دست داریم نخستین ترجمه‌هایی است که از این آثار ساسانی به عمل آمده و تا حد زیادی از تصرف ناقلان و ناسخان قرنهای بعد مصون مانده‌اند، زیرا شواهد و امارات نشان می‌دهد که در ترجمه‌هایی که در قرنهای نخستین اسلامی به عمل آمده شرایط امانت در نقل مطالب و حفظ اصالت آنها بیشتر رعایت شده. بنابراین اگر بعضی جزئیات هم در این نوشته‌ها مورد شک و تردید قرار گیرد به احتمال قوی در مجموعهٔ مطالب و کیفیت آنها و حتی طرز بیان مطالب و ضوابط و معیارهائی که از آنها به دست می‌آید در صحت انتساب آنها به دورهٔ ساسانی جای تردید نیست.

تصور می‌رود که با ترجمهٔ این چهار قطعه نمونه‌های جامعی از انواع مختلف ادب و حکمت ایرانی در شکلهای گوناگون آن و روشهای مختلفی که روایت شده در دسترس خوانندگان قرار گیرد. و هدف اصلی از این ترجمه‌ها این است که حتی‌المقدور متنهای عربی با حفظ اصالت آنها چه از لحاظ مفردات و چه از لحاظ کیفیت تعبیر به فارسی برگردانده شود که تا سر حد امکان معرف اصل آنها باشد.

با آنکه ترجمهٔ عربی این قطعه‌ها از لحاظ استحکام عبارات و حسن

انتخاب کلمات از آثار برگزیدهٔ زبان عربی به شمار می‌روند ولی باز خصائص نوشته‌های پهلوی به خوبی در آنها هویدا است. گذشته از شباهتی که مطالب این قطعه‌ها با مطالب اندرزنامه‌ها و پندنامه‌های پهلوی دارد روش بیان و شیوهٔ برداشت مطالب آنها نیز نزدیک به همان کتابهاست. ایجاز در بیان، و احتراز از تفصیل، و جمله‌بندیهای کوتاه، و تقسیم مطالب با شماره یا به صورت پرسش و پاسخ که در این قطعه‌ها دیده می‌شود همه از خصائص نثر پهلوی است. ایجاز در بیان مطالب، چه در مضامین اخلاقی و مواعظ و حکم و چه در توقیعاتی که رسم بوده در ذیل عرایض می‌نوشته‌اند، در ادبیات ساسانی بسیار معمول و مرغوب بوده، و ترجمهٔ عربی آنها هم جزءِ آثار برجستهٔ ادبیات عربی به شمار می‌رفته، و در این گونه کتابهای اخلاقی که در زبان عربی تألیف یافته و همچنین در حکم و مواعظ عربی که غالباً به صورت سخنان کوتاه یا «کلمات قصار» از زبان بزرگان نقل گردیده اثر بسیار داشته، چنانکه توقیعات منسوب به انوشروان نیز از سرمشقهای خوب دبیران دیوان خلافت و ادبای عصر بوده است.

در ترجمهٔ عربی این قطعه‌ها گاهی ایجاز اصل آنها به صورتی در ترجمه منعکس گردیده که عبارت نسبت به معنی مقصود تنگی می‌کند، و معنی را باید با اندیشه و تأمل از آن بیرون کشید. از مفهوم و سبک عبارات آنها آثار کهنگی پیدا است، گاهی در ضمن عبارات به کلماتی برمی‌خوریم که می‌بایستی دارای معانی متفاوت باشند ولی در ترجمهٔ عربی به صورت کلمات مترادف و هم معنی و یا به صورت کلماتی درآمده‌اند که تفاوت آنها بسیار کم و نامحسوس است. اگر تحریفی در این عبارتها روی نداده باشد علت این امر یکی از این دو چیز می‌تواند باشد: یا آنکه مترجم عربی در این موارد کلماتی که درست جانشین کلمات اصلی گردد نیافته و کلمات نزدیک به آنها را به کار برده، و یا آنکه معنی این کلمات در عربی تحول یافته و از معنای زمان ترجمه دور گشته و بدین جهت ابهامی در کلام حاصل شده است. به این گونه کلمات جابه جا در ذیل ترجمهٔ فارسی آنها اشاره شده است.

در ترجمهٔ فارسی این قطعه‌ها کوشش شده که هیأت اصلی عبارات بدان گونه که در متن عربی آمده تا آنجا که خللی به سخن وارد نیاورد حفظ شود. عبارات، جز در هنگام ضرورت، با همان ایجاز که به عربی نقل شده به فارسی برگردانده شده است، از رسم این زمان که حذف فعلهای مکرر است پیروی نشده، و هر جمله‌ای چنانکه در اصل بوده به فارسی درآمده، و با این حال سعی شده که ترجمهٔ فارسی آن تا آنجا که ممکن بوده روشن و روان باشد. و اگر در بعضی موارد عبارات کمی مبهم به نظر می‌رسد این ابهامی است که از متن عربی در آن منعکس شده. به هر حال در ترجمهٔ متنها به خصوص اگر متنی کهنه و قدیم باشد هر قدر از تصرف در متن و تغییر نوع جمله‌ها به منظور توضیح یا آرایش کلام خودداری شود و تا حد توانایی صورت قدیم آنها حفظ گردد بهتر است.

بنابراین شاید لازم باشد که دربارهٔ آن و ترجمه‌های مختلف آن با تفصیل بیشتری گفت‌وگو شود ولی قبلاً باید به این نکته توجه کنیم که بحث در اینکه آیا بزرجمهر حکیم با برزویه طبیب که در مقدمه کلیله و دمنه از او یاد شده هر دو یک شخص بوده‌اند یا دو شخص از موضوع سخن ما در اینجا خارج است. دربارهٔ این موضوع بررسیهای سودمندی شده که می‌توان به آنها رجوع نمود[1] سخن ما در اینجا فقط دربارهٔ خود این قطعه و نسخ متعدد آن در پهلوی و فارسی و عربی است:

متن پهلوی

چنانکه گفتیم از این اندرزنامه یک متن پهلوی وجود دارد که در مجموعهٔ متون پهلوی به وسیلهٔ دانشمند پارسی «جاماسب جی دستور مینوچهر جی

---

۱. این موضوع را کریستن سن در رساله خاصی به نام بزرگمهر حکیم مورد بحث قرار داده و آن رساله به قلم عبدالحسین میکده به فارسی برگردانده شده و در سال اول مجلد مهر به چاپ رسیده است.

جاماسب آسانا» در سال ۱۸۹۷ در بمبئی به چاپ رسیده است[۱]. در مورد زمان تألیف این متن شاید نتوان به طور قطع نظری اظهار داشت گر چه کریستن سن احتمال می‌دهد که این متن به این صورت از تألیفات قرن نهم میلادی (دوم تا سوم هجری) باشد که مطالب آن از آنچه در ادبیات ساسانی به نام بزرجمهر معروف بوده، قسمتی از مقدمه کلیله و دمنه و قسمتی از اندرزهای قدیمی گرفته شده است.[۲] و به هر حال اگر هم ترتیب مطالب بدین صورت فعلی، از دورهٔ ساسانی نباشد در اینکه اصل مواد و مطالب آن از آن دوره است شک و تردیدی نیست و به همین جهت باید آن را از ادبیات دورهٔ ساسانی شمرد. این متن بوسیلهٔ آقای دکتر ماهیار نوابی به فارسی برگردانده شده و با تحقیقات و تعلیقات سودمندی به ضمیمهٔ اصل پهلوی آن، به چاپ رسیده و با آنچه از این پندنامه در شاهنامه فردوسی آمده نیز مقایسه شده است[۳]، دربارهٔ نسخه‌ای که در این ترجمه مورد استفاده قرار گرفته این توضیحات از مقدمه آن قابل ذکر است: «ظاهراً قدیمی‌ترین نسخهٔ این کتاب نسخهٔ دستور جاماسب است. از این نسخه ۵۰۰ واژهٔ آغاز آن به جای مانده و پس از آن چهارده برگ افتاده است و این چهارده برگ حاوی بقیه این متن و «ماتیگان ماه فروردین روز خرداد و آغاز درخت آسوریک» بوده است. خوشبختانه از روی این متن در ۱۷۲۱ میلادی نسخه و یا نسخ دیگری تهیه شده است و اکنون همهٔ متن در دسترس ما است. این متن را نخستین بار دستور پشوتن جی به سال ۱۸۸۵ با آوانوشتی به خط اوستایی و ترجمهٔ انگلیسی و گجراتی در مجموعه‌ای به نام «گنج شایگان» منتشر ساخت. متن جاماسب آسانا حاوی اضافات و نسخه بدلها است و بدون واوهای عاطفه و یاهای اضافه دارای ۱۷۳۳ واژه است. قسمت اخیر این متن در مجله Le Museom IV ۲۶۵ و ۲۶۶ به فرانسه ترجمه شده است. J. C. Trapore نیز

---

۱. عنوان این مجموعه چنین است: Pahiavi Texts, edited by Jamaspji Dastur Menochehrji Jamasp - Asana, Bombay 1897.

۲. ترجمهٔ فارسی ص ۱۷ و Christensen, Iran. Sass. P. 52.

۳. سال یازدهم مجلهٔ دانشکده ادبیات تبریز، شمارهٔ زمستان.

آوانوشت این متن و ترجمهٔ انگلیسی آن را چاپ کرده است.

ترجمه‌های قدیم فارسی

بنا به گفتهٔ حاجی خلیفه، پندنامهٔ بزرجمهر در زمان نوح بن منصور سامانی (۳۸۷ - ۳۶۶) و به‌دستور این پادشاه از زبان پهلوی به فارسی ترجمه شده و به «ظفرنامه» موسوم گردیده و به گفتهٔ او مترجم آن، ابن‌سینا وزیر نوح بوده[1] و شفر Ch. Schefer در جلد اول «قطعات برگزیدهٔ فارسی» رساله‌ای به همین نام ظفرنامه به چاپ رسانده، و به گمان وی این همان رساله‌ای است که برای نوح‌بن منصور ترجمه شده. ولی کریستن سن آنها را تنها یک اقتباس دوری از آن رساله دانسته نه اصل آن.[2] و چون از تعداد زیادی لغات و جملات که فردوسی از اصل پندنامه گرفته، چنین استنباط می‌شود که مآخذ وی ترجمهٔ فارسی این اندرز بوده نه ترجمهٔ عربی آن؛ بنابراین چنین احتمال داده‌اند که فردوسی در نظم این پندنامه مستقیماً از همین ظفرنامه که حاجی خلیفه نام برده است استفاده کرده. آنچه راکه فردوسی در شاهنامه از این پندنامه نقل کرده هر چند به سبب رعایت نمودن نکات مهم و اساسی و ترتیب مطالب آن چندان از اصل دور نیفتاده؛ لیکن باز به نظر کریستن سن این پندنامه در شاهنامه دچار تغییرات و اصلاحات قابل توجهی شده است. و از جمله تغییراتی که به نظر وی در آن روی داده شده این است که مطالب مربوط به مذهب مزدک در آن از میان رفته و به جای مطالبی هم که با دین زردشتی ارتباط داشته تعلیمات عمومی زاهدانه‌ای که به کلی جنبهٔ اختصاصی خود را از دست داده گذاشته شده است.[3] این موضوع که پندنامه بزرجمهر شامل مطالبی مربوط به مذهب مزدک هم بوده برای ما روشن نیست؛ ولی اگر واقعاً چنان مطالبی را هم شامل بوده و تغییرات و اصلاحاتی در آن صورت گرفته، این تغییرات و اصلاحات می‌بایستی خیلی قبل

---

۱. کشف الظنون. ۲. ایران در زمان ساسانیان.

۳. همان مآخذ ....

از شاهنامه و ترجمهٔ فارسی آن صورت گرفته باشد؛ زیرا چنان مطالبی نه در متن پهلوی و نه در ترجمهٔ عربی آن که در هر حال قدیمتر از ترجمهٔ فارسی آن است دیده نمی‌شود.

در زبان فارسی غیر از شاهنامه فردوسی، در «کتاب خردنامه» هم قطعه‌ای به نام «پندنامه بزرجمهر حکیم» نقل شده[1] که با هیچ یک از نسخه‌های این پندنامه در شاهنامه و در متن پهلوی و عربی آن منطبق نیست. «خردنامه» چنانکه گفتیم از مجموعه‌های قدیم پند و حکمت ایران است که زمان تألیف آن از زمان تألیف کتاب مسکویه زیاد دور نیست، و چنانکه سابقاً هم احتمال دادیم و اینجا هم با تأکید بیشتری آن احتمال را تکرار می‌کنیم این مجموعه فارسی که به نام «خردنامه» خوانده شده با مجموعه عربی مسکویه که به نام «جاویدان خرد» معروف گردیده از یکدیگر جدا هستند و از هیچ یک از این دو مجموعه دلیل قاطعی بدست نمی‌آید که مؤلف آن از مجموعهٔ دیگر استفاده کرده یا از آن مطلع بوده است، بنابراین آن دو را می‌توان به عنوان دو مأخذ مستقل مورد استفاده قرار داد و این امر از نظر موضوع مورد بحث ما دارای اهمیت و شایسته دقت است. در خردنامه در زیر عنوان «صفت پندنامه بزرجمهر حکیم» و پیش از نقل مطالب پندنامه، مقدمه‌ای آمده است که با آنچه در داستان پندنامه بزرجمهر شاهنامه فردوسی و در مقدمه متن پهلوی آمده فرق دارد. این مقدمه در کتاب خردنامه بدین مضمون است: «چنین آورده‌اند به اخبار درست و حکایات، که آن روزی که نوشروان عادل بزرجمهر حکیم را بازداشتن فرمود، بزرجمهر حکیم پندنامه‌ای ساخت و از آنچ او را تجارب و حسب حال بود اندر روزگار، اندرین پندنامه پدید کرد، چون نوشروان او را هلاک فرمود کردن، این پندنامه را بیافتند، دانایان و بخردان این را بخواندند و به کار بستند، تا بدین روزگار به ما رسید و بر کار ما راست آمد.»

از آنچه در خردنامه آمده چنین برمی‌آید که در زمان تألیف این کتاب

---

۱. خردنامه، چاپ تهران، ص ۳۱.

مجموعه‌ای از سخنان کوتاه پندآمیز به نام «پندنامه بزرجمهر حکیم» در زبان فارسی وجود داشته و چون این مجموعه غیر از آن چیزی بوده که مورد استفادهٔ فردوسی قرار گرفته و با آنچه در متن پهلوی و عربی به نام «اندرز بزرگمهر» و «آداب بزرجمهر» معروف بوده نیز فرق داشته است. از این رو یا باید احتمال داد که آن مجموعه یا لااقل آن قطعه‌ای که از آن در خردنامه نقل شده قسمتی از پندنامه بوده و آنچه در متنهای پهلوی و عربی و شاهنامه آمده قسمت دیگری از آن است و هیچ‌یک از این دو متن کامل پندنامه نیستند، و یا اینکه بگوئیم پندنامه یا اندرزنامه بزرجمهر عنوان خاصی برای کتاب مشخصی نبوده و مجموعه‌های مختلفی هم که از سخنان پراکندهٔ منسوب به بزرجمهر جمع‌آوری می‌شده با عنوان پندنامه بزرجمهر معروف می‌شده است؛ زیرا چنانکه خواهیم دید از بزرجمهر غیر از این پندنامه سخنان حکمت‌آمیز دیگری هم در زبان عربی و فارسی وجود داشته است. در همین خردنامه قطعهٔ دیگری باز از سخنان بزرجمهر نقل شده که هر چند عنوان آن «گفتار اندر سؤالهای نوشروان عادل از بزرجمهر حکیم»[1] است و با عنوان پندنامه در شاهنامه فردوسی شباهتی دارد، ولی برداشت مطالب و ترتیب آنها در این قطعه با آنچه در شاهنامه یا متن پهلوی و عربی هست فرق دارد؛ بنابراین نمی‌توان آن را نسخهٔ دیگری از این پندنامه به شمار آورد. این قطعه چنین آغاز می‌شود: «نوشروان عادل، بزرجمهر حکیم را گفت یا حکیم باید ما را خبر دهی و آگاه کنی از مسأله‌هایی که ما را مشکل افتادست و جواب دهی به نیکوترین وجهی تا ما را معلوم گردد و شک از دل ما برخیزد. بزرجمهر گفت: ایها الملک بپرس از آنچ ترا مشکل است، امیدوارم که از خدای تعالی توفیق یابم به جواب دادن که او تواناست بر همه چیزها و نیرو ده است مر خلق را.»[2]

---

۱ . خردنامه، ص ۱۸.

۲ . مقایسه شود با مقدمه پندنامه در شاهنامه.

متن عربی

از تحریر عربی پندنامه، کاملترین و قدیمترین نسخه‌ای که در دست است همین است که در جاودان خرد ابن‌مسکویه نقل شده ولی اصل ترجمه، قدیمتر از تاریخ تألیف این کتاب یعنی قرن چهارم هجری است زیرا مسکویه خود مترجم این قطعه به عربی نیست بلکه همان‌طور که خود در مقدمه کتاب نوشته کار او فقط جمع‌آوری این مطالب و مضامین بوده و قطعاتی را که از پندنامه نقل کرده مانند قطعات دیگری که از آثار ایرانی یا یونانی یا عربی آورده همه از روی کتابها و رسائلی بوده که در دست داشته است. البته آن مآخذی که در دسترس مسکویه بوده و این پندنامه از روی آن نقل شده در دسترس ما نیست تا بتوانیم دربارهٔ مترجم این رساله از پهلوی به عربی و همچنین درباره زمان ترجمه آن سخنی بگوئیم. ولی اگر بشود بر اساس قراین و امارات دیگر دربارهٔ آن اظهار نظری کرد می‌توان زمان ترجمه آن را به عربی در نیمه‌های اول قرن دوم هجری دانست، یعنی همان عصر ابن‌مقفع و یاران و همکاران او که نقل آثار ادبی و اخلاقی ایران به زبان عربی بازاری گرم و پررونق داشت و کتب مهم این رشته همچون کلیله و دمنه هم در همین دوران نقل شده. کهنگی نثر این قطعه آن را به همین دوره می‌پیوندد و شیوهٔ بیان آن، شیوه ابن‌مقفع را در «الادب الصغیر» به یاد می‌آورد و از آنجاکه از همه مترجمان کتب پهلوی معروفترین کسی که به ترجمه این قبیل کتب اخلاقی و آداب پرداخته ابن‌مقفع است شاید بتوان احتمال داد که مترجم این قطعه هم به عربی همو باشد. در هر حال این مسلم است که مترجم این قطعه اگر هم ابن‌مقفع نبوده کسی بوده همسنگ و همطراز او که از اصول و دقایق هر دو زبان پهلوی و عربی به صورت قابل تحسینی آگاه بوده و به هر دو زبان بصیرت کامل داشته است.

نسخه‌ای که با واسطه مسکویه به ما رسیده، قدیمترین ترجمه مستقیمی است که از متن پهلوی به عمل آمده، ترجمه فارسی آن متن پس از ترجمه عربی صورت گرفته است.

چنانکه از عنوان این قطعه «الحکمةالخالدة» برمی‌آید نسخه‌ای که از این پندنامه در اختیار مسکویه بوده بزرگ‌تر و مفصل‌تر از این قطعه موجود بوده است. چنانکه دیدیم عنوان این قطعه در این کتاب: «ما اخترته من آداب بزرجمهر» است یعنی آنچه من از از آداب بزرجمهر برگزیدم. و از این عنوان چنین فهمیده می‌شود که این قطعه منتخباتی است که مسکویه از «پندنامه بزرجمهر» که در عربی به نام «آداب بزرجمهر» خوانده می‌شده است گرد آورده. اگر نسخه‌ای که از متن پهلوی پندنامه موجود است همه پندنامه باشد و چیزی از آن نیفتاده باشد و نسخه‌ای هم که در عربی به نام «آداب بزرجمهر» وجود داشته شامل منقولات دیگری از بزرجمهر نبوده باید بگوئیم که مسکویه در این منتخبات چیز زیادی از مطالب اصلی کتاب حذف نکرده و تنها به حذف قسمتی از آن که گمان می‌کرده با مطالب اصلی کتاب ارتباطی ندارد، مانند مقدمهٔ آن و بعضی از قسمتهای دیگر که مکرر به نظر می‌رسیده، اکتفا کرده ولی در هر حال در اصل مطالب و کیفیت انشاء آنها تصرفی نکرده است.

متن عربی مورد بحث ما از لحاظ ترتیب مطالب با اصل پهلوی تقریباً یکسان است، چنانکه گفتیم مسکویه در انتخاب مطالب تصرفی کرده ولی این تصرف به اصل مطالبی که نقل کرده سرایت ننموده و به همین جهت ترتیب مطالب به هم نخورده است. گاهی بعضی از قسمتهای این متن کاملاً با اصل منطبق است هم در ترتیب و هم در استمرار و گاهی نیز دارای مطالبی است که در متن پهلوی موجود نیست و گاه عکس آن است یعنی مطالبی در اصل پهلوی هست که در این ترجمه وجود ندارد.

البته در کتاب یا رساله‌ای از نوع این پندنامه که مطالب آن از هم گسسته و هر عبارت و جمله آن خود دارای مطلبی مستقل و جداگانه است احتمال کم و زیاد مطالب یا تغییر جمله‌ها در اثر تصرف نسخه‌نویسان بسیار زیاد است و کمتر کتاب یا نوشته‌ای می‌توان یافت که بدین ترتیب مورد تصرف قرار نگرفته باشد. نسخه‌های متعدد این پندنامه هم در هر یک از زبانهای پهلوی و عربی و فارسی

از این امر مستثنی نیستند و با توجه به این مطلب است که وقتی هر سه نسخه را تا حد زیادی منطبق بر یکدیگر و نسبتاً دست نخورده می‌یابیم باید این را تصادفی نیک و امری مغتنم بشماریم. نزدیکی این نسخه‌ها به یکدیگر در بعضی موارد به اندازه‌ای است که می‌توان به قرینه یکی، دیگری را تصحیح نمود و یا اینکه حذف و تحریفی اگر در یکی روی داده باشد اصلاح کرد. البته این مطلب را هم باید در اینجا اضافه کرد که در آغاز متن پهلوی مقدمهٔ کوتاهی است که نه در عربی و نه در شاهنامه وجود ندارد. ترجمهٔ آن مقدمه چنین است:

«مرو ای نیک باد مروایی به تن، روان و خواسته. ایدون باد.

من بزرگمهر بختگان دیوانبد شبستان شهر استیکان خسرو، در یکبد، این یادگار به یاری و نیروی یزدان و دیگر مینویان به آموز، بفرمان خسرو شاهنشاه، بهبود فرهنگ (را) و شایسته شدن آنها را که پذیرفتاری از برگران به خوبی و ارجمندی آفریده شده‌اند (آماده) کرده و به گنج شایگان نهاد».[1]

اینک بپردازیم به ترجمه متن عربی با مقایسه آن با ترجمه متن پهلوی.

---

۱. یادگار بزرگمهر، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال یازدهم ۳۰۵ ـ ۳۰۳.

گفتار یازدهم

جاودان خرد یا نامهٔ هوشنگ

جاودان خرد ○ ترجمهٔ عربی ○ ترجمه‌های فارسی

در سالهای اخیر یک ترجمهٔ دیگر از متن عربی جاودان خرد به وسیلهٔ آقای سید محمدکاظم امام به عمل آمده که چاپ شده است. با وجود یکی دو ترجمهٔ فارسی که از این کتاب در دست است ترجمهٔ دیگری از آن نمی‌بایستی لازم باشد ولی به دو علت این کار در اینجا لازم آمد: یکی به همان علت که در آغاز این بخش راجع به کیفیت ترجمه‌های انتقادی آثار گذشته ذکر شد، و دیگر به این علت که برای تکمیل بررسی کتاب جاودان خرد ضرورت داشت که عبارات این متن با عبارات «نکته‌هایی از کتاب جاودان خرد» که آن هم یک خلاصهٔ قدیمی از همین کتاب است مقایسه شود. این مقایسه هم برای بررسی این دو متن مفید است و هم برای مطالعه دربارهٔ کیفیت ترجمه‌های آثار ایرانی به زبانهای فارسی و عربی در همین قرنهای نخستین اسلامی. و به همین جهت لازم بود که در برگرداندن عبارات عربی به فارسی سعی شود تا حد امکان استقلال جمله‌ها و عبارات حفظ گردد تا چنین مقایسه‌ای ممکن باشد؛ و چنین هم شد.

در قطعهٔ زیر اصل ترجمه در متن کتاب و «نکته‌هایی از کتاب جاودان خرد» در حاشیه قرار داده شد و هر جا که در «نکته‌ها ...» حذف یا تلخیصی شده

در حاشیه به آن اشاره شده است، و آنچه از خردنامه نقل شده مآخذ آن نسخه‌ای است که به تصحیح و تحقیق آقای دکتر صدیقی چاپ شده است.

اینک بپردازیم به اصل کتاب:

جاویدان خرد احمدبن محمدبن یعقوب مسکویه پس از ذکر عنوان کتاب جاویدان خرد به شرحی که گذشت در توصیف این کتاب و کیفیت دست یافتن به آن چنین نوشته است:

هوشنگ که در مآخذ عربی به نام «اوشهنج» آمده قدیمترین کس از پادشاهان و حکمای تاریخی یا داستانی ایران است که بدانها سخنان و یا نوشته‌هایی در حکمت و اخلاق نسبت داده شده، و گفته‌های منسوب بدانها از ادبیات دورهٔ ساسانی به دورهٔ اسلامی رسیده و به زبان عربی ترجمه شده است. هوشنگ نام دومین پادشاه از سلسلهٔ پیشدادی است که در تاریخ داستانی ایران نخستین سلسله از پادشاهان ایران به شمار رفته‌اند. او پسر سیامک بود، و چون سیامک در زمان پدرش کیومرث در جنگ با دیوان کشته شده بود، بدین جهت هوشنگ پس از نیای خود، کیومرث، به شاهی رسید و چهل سال پادشاهی کرد و پس از وی پسرش تهمورس جانشین او شد.

در تاریخ داستانی ایران هوشنگ تنها یک شاه و فرمانروا نبوده؛ بلکه دانایی هوشمند و حکیمی با درایت و معلمی مهربان بوده که مردم را به کارهای نیک واداشته و در چهل سال پادشاهی خود در تربیت و راهنمایی آنان و نشان دادن راه زندگی بهتر و کشف وسائل عمران و آبادی جهان کوشیده است. در تاریخ سنّتی ایران کشف بسیاری از چیزها که در تمدن بشر اثر بسیار نافذ و قاطع داشته است به او نسبت داده شده از قبیل استخراج آهن از سنگ، و آموختن آهنگری، و ساختن ابزار زندگی از آهن، و مهار کردن آبها به منظور استفاده کردن از آن برای کشت و زرع، یاد دادن تخم‌پاشی و کشاورزی، تهیه نان از گندم، کشف آتش که داستان آن را فردوسی در شاهنامه به نظم درآورده، بر پا

داشتن جشن سده به یادبود و شادی دست یافتن به این فروغ ایزدی و رام کردن حیوانات اهلی، به کار گرفتن آنها در کشاورزی، استفاده از گوشت آنها برای خوراک و استفاده از پوست حیواناتی که دارای پوست نرم و گرم بوده‌اند برای پوشش تن و کارهای دیگری که در تاریخ‌های عربی و اسلامی ذکر شده است.[1]

این کارها و علم و حکمتی که در تاریخ داستانی ایران به هوشنگ نسبت داده شده سبب گردیده که شخص او با شخص هرمس دانای داستانی تاریخ‌های اسلامی که آغاز بسیاری از علوم رابه او نسبت می‌دهند درهم آمیزد، تا جایی که در بعضی از این تاریخ‌ها، هرمس هم مانند هوشنگ نوادهٔ کیومرث است، و به قول ابومعشر بلخی کیومرث نیای او ساعات شبانه‌روزی را به او آموخت، و او نخستین کسی بود که دربارهٔ موجودات علوی و حرکات ستارگان سخن گفت. و نوشته‌اند که پارسیان در تاریخ‌های خود هرمس را ابنجهذ نامیده‌اند و هر چند املای این کلمه به اشکال مختلف ذکر شده ولی معنی آن را دادگر نوشته‌اند که با لقب هوشنگ یعنی «پیشداد» یکی است، و به همین جهت هم هست که بعضی مورخان مانند مقدسی و دیگران هوشنگ را با ادریس پیغمبر یکی گرفته‌اند؛ زیرا چنان‌که نوشته‌اند ادریس نام عربی هرمس است چنان‌که خنوخ هم نام عبری او است.[2]

با این صفت که هوشنگ را در تاریخ داستانی ایران بوده و یکی از پایه‌گذاران فرهنگ و تمدن بشر شناخته شده طبیعی است که سخنانی هم در حکمت و ادب و پند و اخلاق به منظور تربیت و تهذیب نفس که معمولاً به حکیمان و دانایان نسبت داده می‌شده به او نیز نسبت دهند، و بدین ترتیب در ادبیات سنّتی ایران کتابی در همین زمینه‌ها منسوب به هوشنگ پادشاه داستانی ایران به وجود آمده باشد.

---

۱. مانند آنچه در تاریخ طبری ج ۱ ص ۱۱۵ چاپ مصر. و تاریخ غررالسیر چاپ زوتنبرگ ص ۵ و شاهنامه فردوسی در داستان سلطنت هوشنگ آمده است.

۲. نک، طبقات الامم‌ابن صاعد اندلسی ص ۱۸ و ۳۹ و عیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه ص ۳۲ و طبقات الاطباء والحکماء ابن جلجل ذیل نام هرمس، والبدء والتاریخ ج۳ ص۱۳۸ - ۱۳۹.

از مآخذ قدیم که در دست است برنمی‌آید که در ادبیات منسوب به دورهٔ ساسانی جز آنچه از تاریخ سنّتی ایران نقل کردیم و جز همین سخنان حکمت‌آمیز اخلاقی اثر دیگری منسوب به هوشنگ وجود داشته و یا آنکه دربارهٔ این شاه عقایدی جز آنچه ذکر شد بر سر زبانها بوده است. ولی در بعضی از کتابهای متأخر مطالب دیگری دربارهٔ هوشنگ و همین کتاب جاودان خرد آمده که هر چند به درستی معلوم نیست که آیا این مطالب از مآخذ قدیمتری در آنها راه یافته و یا اینکه طبق نظر بعضی از محققان از ساخته‌ها و پرداخته‌های همین قرنهای اخیر است. ولی چون در هر حال معرفت بدان مطالب از نظر وقوف بر آنچه دربارهٔ این نام باستانی و این کتاب گفته یا نوشته‌اند ضروری به نظر می‌رسد؛ از این رو به بعضی از آنها در اینجا اشاره می‌شود.

صاحب دبستان المذاهب هوشنگ را از پیغمبران شمرده و دین مخصوصی به او نسبت داده و گفته است که دین هوشنگ قدیم‌تر از دین زردشت بوده و حتی تا زمان او (نیمهٔ دوم قرن هفدهم میلادی) در نهان پیروانی داشته که به سبب فشار و تعصب از ایران به هند مهاجرت کرده و در آنجا به تألیف و تصنیف کتب پرداخته‌اند. و در برهان قاطع دربارهٔ هوشنگ چنین آمده: «گویند ارفخشد[1] بن سام او است، و پیغمبر است، و کتاب جاویدان خرد که به جاوید نام اشتهار دارد از او یادگار مانده است. و در فرهنگ آنندراج به نقل از انجمن آرای ناصری چنین نوشته شده:

«و او پادشاهی دانا و بینا و یزدان ستای و عادل بوده، و او را پارسیان پیغمبر بزرگ شمارند، و گویند بر وی کتاب آسمانی نازل شده و آن مشتمل بر سی و هشت آیه بوده، و ساسان پنجم بعد از او آن را ترجمه کرده و داخل کتب پیغمبران عجم نموده، و او هفتم است بعد از مهاباد. و دساتیر اینک حاضر است و مجتمع آن نامها است».[2]

---

۱ - ارفخشد در تواریخ داستانی پدر نمرود است.

۲ - آنندراج، ذیل کلمهٔ هوشنگ.

و همچنین دربارهٔ «جاودان خرد» در همین کتاب چنین آمده: «و آن کتاب هوشنگ شاه برای پند و اندرز پسر خود و ملوک آینده مرقوم نموده بود و در بعضی تواریخ برخی از آن ثبت است. بعضی از کلمات حکمت آیات او را در مثنوی خرم بهشت خود منظوم داشته شد. و کتب هوشنگ متعدد بود و از آن جمله: «جاودان خرد»، «روشنایی جان»، «هدای فرهنگ»، «نیک پند شهان»، «کانون منش»، «دلگشای خردمندان». در زمان خلافت عمربن خطاب رضی‌الله عنه به حکم او کتب ایران همه سوخته و از کتاب هدی چند ورق به دست شهاب‌الدین مقتول افتاده بود و بدان عمل می‌نمود. چون بر شاه انوشروان معلوم شد که عرب بر عجم غلبه خواهند جست جاویدان خرد را در جوف شکم آهوی زرین نهاده در ایوان خود مدفون نموده بود. در زمان مأمون، زوبان نام هندی آن را بر آورده به نزد مأمون برده بعضی را به عربی ترجمه کردند و تتمه را که چهارصد ورق بود به هند برده قدردانان ضبط و ترجمه کردند و به دیگران نشر نمودند».

از ذکر دساتیر در این فرهنگ معلوم می‌شود که افسانه پیغمبری هوشنگ و اینکه کتاب او جاویدان خرد از نامه‌های آسمانی است، و همچنین سایر مطالبی که در دبستان المذاهب و فرهنگهای متأخر مانند برهان قاطع و آنندراج آمده و شمه‌ای از آن را نقل کردیم همه از آن کتاب سرچشمه گرفته. دساتیر، بنا به تحقیق استاد فقید پورداود کتابی است ساختگی با زبانی ساختگی که در زمان اکبرشاه هندی (۹۶۳ - ۱۰۱۴ هجری قمری) به وسیلهٔ آذرکیوان و همراهان وی تألیف شده و به غلط از نامه‌های دینی ایران به شمار رفته و کلمات آن پارسی سره پنداشته شده است. دساتیر به زعم مؤلف آن عبارت است از نامه‌های آسمانی که خداوند بر پیغمبران فرو فرستاده. پیغمبران دساتیر یا آنچنانکه در این کتاب آمده «فرجیشوران» که کتاب بر آنها نازل شده شانزده تن بوده‌اند که یکی از آنها هوشنگ است و از نامه‌های آسمانی که برای این پیغمبران ذکر شده یکی هم نامهٔ

هوشنگ یا «جاودان خرد» است.[۱]

گر چه کتابها و نامهایی که در دساتیر آمده در روایات قدیم ایران بی‌سابقه‌اند ولی کتاب جاویدان خرد بدین گونه نیست زیرا این کتاب از آثاری بوده که در قرنهای نخستین اسلامی از بازماندهٔ آثار دورهٔ ساسانی به عربی ترجمه شده و از حکایاتی هم که در مآخذ قدیم دربارهٔ آن روایت شده چنین پیداست که این کتاب را در ادبیات ایران سابقه‌ای طولانی بوده است.

ترجمهٔ عربی

در ترجمه عربی این کتاب از آن تجلیل فراوان شده و دربارهٔ کیفیت دست یافتن به آن نیز حکایتی نقل شده که هر چند خالی از افسانه نیست ولی چون نموداری از نحوهٔ دید پیشینیان به این گونه آثار اخلاقی و ارج و اهمیتی است که به آنها می‌داده‌اند قابل دقت است، مسکویه این حکایت را از کتاب استطالة الفهم جاحظ نقل کرده و جاحظ هم از واقدی و او هم از زبان حسن‌بن سهل مترجم این کتاب روایت کرده است.

خلاصهٔ آن حکایت این است که وقتی مأمون در خراسان بود و خطبهٔ خلافت به نام او خواندند و پادشاهان اطراف برای او هدیه‌ها فرستادند پادشاه کابلستان هم پیرمرد حکیمی را نزد او فرستاد که در دربار مأمون ماند و در کارهای مورد شور او قرار می‌گرفت، و چون پس از فتح عراق مأمون خواست یکصد هزار درهم به او انعام دهد او نپذیرفت و گفت: اگر من عطیهٔ تو را نمی‌پذیرم بر من خورده مگیر زیرا نپذیرفتن من بدین سبب نیست که آن را کم و کوچک می‌شمارم بلکه من از تو چیزی را می‌پذیرم که به اندازهٔ این مال و فزونتر از آن است، و آن کتابی است در عراق در مکارم اخلاق و دانش آفاق، و از کتابهای یکی از بزرگان ایران است، که در گنجینهٔ شاهان و زیر ایوان مدائن مدفون است. و هنگامی که مأمون به بغداد رسید به راهنمایی زوبان کس فرستاد و

---

۱. نک، پورداود، فرهنگ ایران باستان، ص ۱۷ ـ ۵۱ و هرمزنامه ص ۳۱۰ ـ ۳۱۹.

در محلی که زوبان نشان داده بود از زیر سنگ فرش ایوان صندوق کوچکی یافتند که این کتاب به صورت اوراق پراکنده پیچیده در پارچه‌ای از دیبا در درون آن صندوق بود و مأمون آن را به زوبان داد و گفت که آن کتاب «جاویدان خرد» است که گنجور وزیر پادشاه ایران شهر آن را از حکمت پیشینیان گرد آورده.

طبق این حکایت، اوراق جاودان خرد صد برگ بوده و حسن‌بن سهل به تفاریق سی برگ از آن را از زوبان گرفته و با خضربن علی[1] آن را به عربی ترجمه کرده و به زوبان رد کرده است، و این اوراق هم بر حسب ترتیب و تألیف نبوده و کتاب موجود همان ترجمه سی برگ است.

در دنبال این حکایت باز مطلب دیگری است که آن هم برای تجلیل و تعظیم این کتاب بر آن افزوده شده است. آن حکایت هم از زبان حسن‌بن سهل است که گوید: روزی مأمون به من گفت: کدام یک از کتابهای عرب برتر و شریف‌تر است من شروع به شمردن کتابهایی کردم که در مغازی و تاریخ تألیف شده و از تفسیر قرآن یاد نمودم و مأمون گفت: کلام خدا را نظیری نباشد، آنگاه گفت از کتابهای ایرانیان کدام یک برتر است من بسیاری از آنها را یاد کردم و از آن جمله نام «جاویدان خرد» را بردم. مأمون فهرست کتب خویش را خواست و چون این کتاب را در آن ندید گفت: چگونه نام این کتاب از فهرست افتاده؟ گفتم: این همان کتاب زوبان است که من برخی از آن را نوشته‌ام و مأمون دستور داد که آن را برای او ببرم و من کس فرستادم تا آن را بیاورد، چون فرستاده بازگشت مأمون برای نماز به پاخاسته بود، چون او را دید که بازگشت و کتاب هم با او بود روی از قبله بتافت و شروع به خواندن کرد، و چون از هر فصلی فراغت می‌یافت می‌گفت: لااله‌الاالله. چون این کار به درازا کشید گفتم: ای امیرمؤمنان نماز فوت می‌شود ولی برای خواندن این کتاب وقت هست، گفت: راست

---

۱. حسن بن سهل و خضر بن علی مترجمان جاودان خرد در ضمن صورت مترجمان آثار ایرانی در همین کتاب معرّفی شده‌اند.

می‌گویی ولی من می‌ترسم به سبب اشتغال خاطری که به این کتاب پیدا کرده‌ام در نماز دچار سهو شوم؛ پس برخاست نماز به جای آورد و دوباره به خواندن کتاب پرداخت؛ آنگاه گفت: بقیه‌اش کجا است؟ گفتم: آن را زوبان به من نداد. مأمون گفت: اگر پیمان ریسمانی نبود که یک سر آن به دست خداوند و یک سر دیگر آن به دست من است این را از او باز می‌ستاندم. به خدا حکمت همین است نه گفته‌ها و سخن‌پردازیهای ما.[۱]

اینها مطالبی بود که دربارهٔ این کتاب نوشته شده و چنانکه گفتیم خالی از افسانه نیست ولی در مورد متن عربی این کتاب که مسکویه نقل کرده نکته‌ای قابل تأمل است، و آن ارتباط این متن است با کتاب «استطالة الفهم» منسوب به جاحظ. چنان‌که دیدیم، مسکویه در مقدمهٔ همین متن نوشته که در جوانی کتابی از ابوعثمان جاحظ به نام «استطالة الفهم» به دست او رسیده بوده که در آن ذکری با ستایشی فراوان از کتاب جاویدان خرد شده بوده و او، یعنی مسکویه پیوسته به دنبال این کتاب می‌گشته تا آن را در نزد موبدان موبد فارس یافته. گر چه از این مقدمه با ابهامی که در آن هست نمی‌توان ارتباط بین «استطالة الفهم» جاحظ و جاویدان خرد را دریافت، ولی به نظر ما «استطالة الفهم» کتاب دیگری جز همین ترجمهٔ عربی جاویدان خرد نبوده که جاحظ آن را بازنویس و روایت کرده. و کتابی هم که مسکویه در نزد موبدان موبد فارس یافته همان کتاب استطالةالفهم جاحظ بوده نه اصل فارسی یا پهلوی آن. زیرا چنانکه دیدیم حکایتی را که مسکویه دربارهٔ کیفیت پیدایش و ترجمه جاویدان خرد آورده و بدون شک آن را از مقدمه یا خاتمهٔ آن کتاب گرفته از قول جاحظ نقل کرده[۲] و در پایان مطالب جاویدان خرد نیز مطلبی را که بلافاصله از گفته حسن بن سهل نقل کرده آن را هم

---

۱. الحکمه الخالده ص ۱۹ ـ ۲۲.

۲. «حکی ابوعثمان الجاحظ قبل هذا الکتاب فی کتابه المستمی «استطاله الفهم» فقال: حدّثنی الواقدی قال: قال لی الفضل بن سهل ...» (الحکمةالخالده، ص ۱۹) (در اینجا روایت از قول فضل بن سهل است ولی در اصل روایت همه جا صحبت از حسن‌بن سهل است و ظاهراً فضل بن سهل در اینجا اشتباه است).

به جاحظ نسبت داده[1]. و از اینجا معلوم می‌شود آن نسخه‌ای که در دست داشته همان نسخه‌ای بوده که جاحظ آن را روایت و یا استنساخ کرده بوده است؛ و گر نه اگر ماخذ مسکویه اصل کتاب جاودان خرد بوده، جاحظ در آن دخالتی نمی‌داشته که روایاتی از قول او نقل شود. و آنچه این مطلب را بیشتر تایید می‌کند نام کتاب است زیرا «استطالةالفهم» اگرچه ترجمه مستقیم «جاویدان خرد» نیست ولی بسیار نزدیک به این نام فارسی و متاثر از آن است، و چنین به نظر می‌رسد که این نامی است که جاحظ آن را با الهام از نام فارسی آن برای ترجمه عربی این کتاب برگزیده، درست مثل نام «الحکمةالخالدة» که در عصر حاضر آقای عبدالرحمن بدوی آن را برای بیان مفهوم «جاویدان خرد» در عربی اختیار کرده است. و مؤید دیگر اینکه هیچ‌یک از کسانی که شرح حال و آثار جاحظ را نوشته‌اند برای او کتابی به نام «استطالةالفهم» ذکر نکرده‌اند و به نظر ما علت این امر آن است که جاحظ در واقع کتابی به نام استطالةالفهم نداشته بلکه این عنوان همان ترجمه فارسی کتاب «جاویدان خرد» بوده که جاحظ آن را روایت و نقل نموده بوده است، و احتمال اینکه نسخه موبدان موبد فارس اصل فارسی یا پهلوی جاودان خرد بوده نیز وارد نیست زیرا برطبق همین روایاتی که ضمیمه جاودان خرد گردیده اصل اوراق پس از ترجمه به وسیله حسن بن سهل به زوبان مسترد شده و این بدان معنی است که در زمان جاحظ هم متن فارسی یا پهلوی این کتاب وجود نداشته. بنابراین نسخه‌ای را که مسکویه نقل کرده، نسخه‌ای است که از «استطالة الفهم» جاحظ گرفته و روایاتی هم که راجع به پیدایش و کیفیت ترجمه و سایر مطالب مربوط به آن در خاتمه نسخه مسکویه است آنها را هم جاحظ به روایت واقدی بر آن افزوده است، و به این ترتیب قدمت متن عربی فعلی دست کم تا زمان جاحظ پیش می‌رود و با استناد به روایت جاحظ ترجمه آن به عربی در حدود سال ۲۰۴ هجری که سال ورود مأمون به بغداد است یا

---

۱. «و قال ابوعثمان الجاحظ: قال الحسن بن سهل اخوذی الریاستین الفضل بن سهل: فهذا ماتهیأ لنا ترجمة من الاوراق التی اخذناها من کتاب جاودان خرد ....» (الحکمةالخالدة، ص ۱۸).

کمی پس از آن صورت گرفته است.

ترجمه‌های فارسی

از این جاودان خرد غیر از ترجمه فارسی که ضمن جاودان خرد مسکویه به عمل آمده و به آن اشاره کردیم، یک ترجمهٔ فارسی دیگری هم موجود است که هر چند کامل نیست و خلاصه است ولی از لحاظ قدمت قابل توجه و بررسی است، و آن خلاصه ترجمه‌ای است که در مجموعهٔ خردنامه با عنوان «نکته‌های کتاب جاودان خرد» نقل شده است.

خردنامه مجموعه‌ای است از حکمت پیشینیان از قبیل بزرجمهر و ارسطو طالیس و انوشروان و اسکندر و بقراط و دیگران با مطالبی از چند رساله به نامهای «فرهنگنامه» و «نجات نامه» و همین جاودان خرد. رسالهٔ خردنامه جزء مجموعه‌ای است که آقای مجتبی مینوی از نسخه‌های خطی کتابخانه‌های ترکیه برای کتابخانه دانشگاه تهران عکس‌برداری کرده‌اند و دربارهٔ آن نوشته‌اند: «اسم این کتاب از خاتمه‌ای که در صفحهٔ ۲۴۰ آمده است معلوم می‌شود، و چون از ابتدا ناقص است و مقدمه‌ای که از آن شاید ممکن می‌شد نام نویسنده یا مترجم یا زمان انتشار را به دست آورد از میان رفته است، هیچ گونه اطلاعات کتابی (Bibliographique) دربارهٔ آن نمی‌توان داد. همین‌قدر هست که انشای فارسی غالب فقرات و فصول آن به تشخیص بنده تعلق به قرن چهارم یا پنجم هجری دارد ... نکته‌های کتاب جاودان خرد ممکن است از روی تألیف ابوعلی مسکویه ترجمه شده باشد که در آن صورت از منشآت قرن پنجم هجری باید محسوب شود. اما امکان اینکه از مآخذ اصلی مسکویه که استطالةالفهم جاحظ باشد ترجمه کرده باشند نیز هست».[1]

---

۱. مجتبی مینوی: «از خزائن ترکیه، مجله دانشکده ادبیات شماره دوم، سال چهارم، دی‌ماه ۱۳۳۵، ص۶۴. کتاب خردنامه را آقای دکتر غلامحسین صدیقی استاد دانشگاه تهران با روشی علمی و انتقادی به چاپ رسانده‌اند ولی چون هنوز چاپ مقدمه و تعلیقات آن پایان نیافته تاکنون منتشر نشده است.

احتمال دوم یعنی اینکه این نکته‌های کتاب جاودان خرد را از مآخذ اصلی مسکویه که استطالة الفهم جاحظ باشد ترجمه کرده باشند با اساس‌تر به نظر می‌رسد. از مطالعهٔ خردنامه برنمی‌آید که مؤلف آن با کتاب مسکویه آشنایی داشته؛ بلکه عکس آن استنباط می‌شود زیرا بسیار بعید است که مؤلف کتابی همچون خردنامه که مجموعه‌ای از حکمت و ادب است کتاب مسکویه را که آن هم مجموعه‌ای پرمایه از همین نوع مطالب است در اختیار داشته باشد و از آن مجموعه تنها به نقل نکته‌هایی از جاودان خرد اکتفا کرده باشد. و در این صورت این احتمال بوجود می‌آید که شاید تألیف خردنامه مقدم بر تألیف کتاب مسکویه باشد.

اینک آن ترجمه:

پس از حمد خداوند و ستایش او بدان چه شایسته او است. و پس از درود بر محمد پیامبر او و خاندان پاک و برگزیده‌اش:

من در جوانی کتابی از ابوعثمان جاحظ خوانده بودم به نام «استطالة الفهم» که در آن از کتابی به نام «جاویدان خرد» نام برده و در آن کلماتی اندک حکایت کرده بود[1] و در بزرگداشت آن بیش از آنچه در نظایر آن معمول است سخن گفته بود. پس من پیوسته در شهرهایی که می‌گشتم با حرص و وَلَع در جستجوی آن بودم تا اینکه آن را در فارس نزد موبدان موبد یافتم.

چون در آن نگریستم همانند آن را در حکمتهای ایرانیان و هند و عرب و روم زیاد یافتم، هر چند این کتاب قدیمترین آنها، و از لحاظ زمان مقدم بر همهٔ آنها است. زیرا این کتاب وصیت هوشنگ شاه به فرزند و پادشاهان بعد از خویش است، و این پادشاه اندکی پس از توفان می‌زیسته و از کسانی که پیش از او بوده‌اند نه زندگی نامه و نه حکمت و ادبی بر جای مانده که از آن سودی توان حاصل نمود از این رو بر آن شدم که این وصیت را چنانکه هست نسخه برگیرم و سپس تمام آن چیزهایی را هم که از وصایا و آداب چهار ملت دیگر یعنی ایران و

۱. این عبارت در متن عربی هم خالی از ابهام نیست.

هند و عرب و روم در دست است بر آن بیفزایم تا نوخاستگان را ادب آموزی و دانشمندان را برای آنچه در حکمتها و دانشها آموخته‌اند یادآوری باشد و قصد من از این کار آن بود که نفس خویشتن و آنان که پس از من خواهند بود استقامت بخشم (به راست دارم) و قصد دورتر من پاداش و ثواب الهی است که او مالک همهٔ خیرات و پاداش دهنده بر نیکیها است و هیچ قدرتی جز بدو نیست.

هوشنگ گفت:

۱. آغاز از خداوند است، و پایان هم بدو است، و از او است توفیق، و سپاس مر او راست.[۱]

۲. آنکه آغاز را شناخت سپاس گزارد، و آن‌که پایان را شناخت نیت خالص گرداند و آنکه توفیق یافت فروتنی کند، و آن‌که انعام خداوند را شناخت سر به طاعت نهد.[۲]

۳. برترین چیزی که در این جهان به بندگان عطا شده حکمت است. و برترین چیزی که در آن جهان بدیشان داده شده آمرزش است. و برترین چیزی که در نهاد خودشان به آنان ارزانی گردیده پندگیری است. و برترین چیزی که بندگان خواستار آنند عافیت است. و برترین چیزی که گفته شده کلمهٔ توحید است.[۳]

۴. سرآغاز یقین شناخت خداوند است.

۵. علم با عمل پای گیرد، و عمل با سنت، و سنت راستین پایبند شدن به اعتدال و میانه‌روی است.

۶. دین با فروع آن همچون دژی است با پایه‌های آن، که چون یکی از آنها درهم ریزد پایه‌های دیگر نیز یکی پس از دیگری فرو ریزند.

---

۱. این عبارت در خردنامه نیست.

۲. و هر که آغاز نعمتها بشناسد سپاس‌داری کند، و هر که عاقبت بشناسد کار به اخلاص کند، و هر که بداند که توفیق از کرامت خدای است جلّ و عزّ با خضوع باشد.

۳. و بداند که بهترین عطای ایزد تعالی مر بنده را حکمتست و بهترین عطا مردم را از خویشتن پند پذیرفتن و انصاف دادنست، و بهترین چیزی که بنده از خدای تعالی بخواهد عافیت است، و بهترین چیزی که بنده بر زبان براند گواهی دادن است به وحدانیت جلّ و عزّ.

۷ . کارهای نیک چهار رشته‌اند: دانستن، کار بستن، پاکدلی، پارسایی، دانستن با شناخت سنتها است، کاربستن با عمل بدانها است، پاکدلی باکشتن خواهشهای تن است و پارسائی با شکیبائی است.[۴]

۸ . جامع امر بندگان چهار خصلت است. دانش، خویشتن‌داری، پاکدامنی و دادگری؛ دانش باز شناختن نیک از بد است، تا نیک را بدست آرند و از بد بپرهیزند. خویشتن داری در امر دین برای اصلاح آن است، و در امر دنیا برای دهش. پاکدامنی در هنگام شهوت برای حفظ وقار و استواری است، و در هنگام نیازمندی برای حفظ آبرو. دادگری چه در خشنودی و چه در خشم برای رعایت انصاف و اعتدال است.[۵]

۹ . دانش بر چهار وجه است: اینکه ریشهٔ حق را بشناسی که حق جز بدان پایدار نماند. و شاخه‌های آن را بشناسی که حق را از آنها گزیری نیست. و حد اعتدال را بشناسی که حق جز در آن قرار نگیرد. و باطل را بشناسی که حق را چیزی جز آن تباه نگرداند.

۱۰ . دانستن با کاربستن قرین است همچون جان و تن که هیچ‌یک جز به دیگری سودمند نیفتد.[۶]

۱۱ . حق به دو صورت شناخته گردد: یکی آشکار که خود به خود شناخته است و دیگر نهان که با استنباط از دلیل شناخته شود، و همچنین است باطل.[۷]

۱۲ . چهار چیز است که در عمل بدانها نیرو گیرند: تن درستی، و بی‌نیازی، و عزم، و توفیق.[۸]

۱۳ . راههای نجات سه‌اند: راه هدایت، و کمال پرهیزکاری، و پاکی خورش.[۹]

۱۴ . علم جان است و عمل تن. علم ریشه است و عمل شاخه. علم پدر است و

---

۴ . از شماره ۴ تا ۷ در خردنامه نیست، جز جمله ماقبل آخر که بدین عبارت است: «و پاکی دل به نگاه داشتن است از حسد».

۵ . و به وقت حاجت خواستن خویشتن‌داری از غایت خردمندی و فرهنگ شناختن. و دادگر آنست که به وقت خشم و خوشنودی داد کند.

۶ . شماره ۹ و ۱۰ در خردنامه نیست.

۷ . «حق دو گونه است: یکی آنکه هر کسی بیند آشکارا، و دیگر آنک به دلایل خود باید شناخت، و باطل همچنان».

۸ . چهار قوت مردم را به کار نیکی‌کردن نشانست: تن‌درستی، بی‌نیازی، نیت‌کردن، توفیق یافتن از خدای عز و جل.

۹ . در خردنامه نیست.

عمل فرزند. عمل تواند جای علم گیرد لیکن علم جای عمل نگیرد.[۱۰]

۱۵ . بی‌نیازی در قناعت است، و سلامت در کناره‌گیری است، و آزادی در ترک شهرت است، و دوستی در ترک طمع و رغبت است.[۱۱]

۱۶ . بدان که برخورداری در روزگاری دراز با شکیبائی در روزگاری کوتاه حاصل آید.[۱۲]

۱۷ . بی‌نیازی بزرگ در سه چیز است: نفسی دانا که بدان در نگهبانی دین استعانت جویی، و تنی شکیبا که از آن در طاعت پروردگار یاری خواهی و برای روز واپسین و روز ناداری خود توشه برگیری، و قناعت به آنچه خداوند روزی فرموده، و چشم‌پوشی از آنچه در دست دیگران است.*

۱۸ . طمع ز دل بیرون کن تا بند از پای خود بگشائی و تن خویش را آسایش بخشی.[۱۳]

۱۹ . ستمکار پشیمان است هر چند گروهی او را بستایند، و ستم دیده در سلامت است هر چند گروهی او را نکوهش کنند.[۱۴]

۲۰ . قناعت‌پیشه بی‌نیاز است هر چند گرسنه و برهنه باشد، و حریص نیازمند است هر چند مالک دنیا باشد.[۱۵]

۲۱ . دلیری، فراخ دلی است در اقدام به اموری که بیم اتلاف در آن رود، و شکیبائی، تحمل کردن امور رنج‌آور و رویدادهای ناملایم است، و رادی، بخشش نفس است به کسی که شایستهٔ بخشش باشد، و بخشش چیزهای دلخواه و رغبت‌انگیز است در موضع خود.[۱۶]

---

۱۰ . «علم چون جانست و کاربستن وی چون تن که با یک دیگر کاری باشند و فایده دهند».

۱۱ . توانگری بپسند کاریست، و سلامت به تنهایی اندرست، و آب روی مردم به بی‌طمعی اندرست.

۱۲ . برخورداری یافتن به روزگار دراز به شکیبایی کردن اندر است.

* . در خردنامه نیست.

۱۳ . طمع از دل بیرون کن تا بند از پای خویش برداری و به راحت افتی.

۱۴ . ستمکاره به همه حال پشیمان شود اگر چه مردمان او را بستایند.

۱۵ . در خردنامه نیست.

۱۶ . حد دلاوری فراخ‌دلیست به پیش کارهای سخت رفتن. حد شکیبائی برداشتن دشواریهاست. حد نیک خویی گشادن دل است به دادن عطا و بخشندگی. حد حلیمی رها کردن کینه است با مقدر است، حد استوار کاری نگاه داشتن هنگام است.

۲۲ . خویشتن داری، چشم پوشی از انتقام است با امکان توانائی و حزم از فرصت سود جستن است.

۲۳ . این جهان خانهٔ عمل و آن جهان خانهٔ پاداش است.

۲۴ . زمام عافیت در دست بلیات است، و سر سلامت زیر بال تباهی‌ها است، و در ایمنی پوشیده از ترس است. پس در هیچ حالتی از این سه حالت غافل از اضداد آنها مباش، و نفس خویشتن هدف تیرهای هلاکت‌بار مساز، زیرا زمان دشمن آدمی است، و از دشمن خود با آمادگی کامل احترازجو. و چون به نفس خود و دشمن آن اندیشی از پند و موعظت بی‌نیاز خواهی شد.

۲۵ . اجلی نزدیک که در دست دیگری است، و گذشت پر شتاب شب و روز.

۲۶ . چون مدت به پایان رسد وسیله از دست برود، پس تو پیش از فوت وقت تدبیری کن و برای مصاحبت با نیکان فرصت غنیمت شمار (نیاکان ترجمه «الصالحین» است که در نسخه‌ای از این کتاب آمده ولی در نسخه متن «السابقین چاپ شده که مناسب به نظر نمی‌رسد).

۲۷ . چون با سلامت دمساز شدی از تباهی آن بیمناک باش، و چون شادی عافیت چشیدی از غم بلا ایمن مباش، زیرا بازگشت به آن است. و چون آرزوهایت گسترش یافت نفس خویش را به نزدیکی اجل فرو گیر، زیرا وعده‌گاه آنجاست.[17]

۲۸ . تدبیر بهتر از شدت عمل است، و تأنّی بهتر از شتاب است. در جنگ نادانی بهتر از اندیشیدن است، و اندیشه در فرجام کار مایهٔ ترس و ناشکیبائی است. ای جنگجو تدبیر به کار بر تا غنیمت یابی، و به فرجام کار میندیش تا شکست نیابی.[18]

۲۹ . تأنّی در آنچه بیم فوت آن نمی‌رود بهتر از شتاب در رسیدن به آرزوها است.[19]

۳۰ . ضعیف‌ترین تدبیرها سودمندتر از قویترین شدت عملها است. و کمترین تأنّی نافع‌تر از بیشترین شتابها است.[20]

---

۱۷ . از شماره ۲۲ تا ۲۷ در خردنامه نیست.

۱۸ . آهستگی کردن در کارها به از شتاب کاری، نادانی به کار آوردن به حرب اندر بهتر از خرد، (و) اندیشیدن (آنجا) از عاقبت (مایه) اندوه خوردن است.

۱۹ . در خردنامه نیست.

۲۰ . کمترین آهستگی سودمندتر از بیشترین شتاب.

۳۱ . زیرکی نمایندهٔ قضاء مبرم است. و چون پادشاه مستبد به رای باشد راههای خرد بر او پوشیده ماند.[۲۱]

۳۲ . بر شنونده روا نیست که گوینده‌ای را به دروغ متهم سازد مگر در سه چیز که حقیقت ندارند. یکی اینکه نادان بر رنج مصیبت شکیبا باشد، و دیگر آنکه خردمند کسی را که به وی نیکی کرده دشمن شمارد، و سه دیگر آنکه مادر شوهری عروس خود را دوست بدارد.[۲۲]

۳۳ . سه چیز است که فساد آنها به هیچ حیلتی به صلاح نپیوندد: دشمنی بین نزدیکان، و حسد ورزی بین همگنان، و سبک سری در پادشاهان.

۳۴ . و سه چیز است که صلاح آنها با هیچ افسونی به فساد تبدیل نشود: عبادت عالمان، عبارت عربی: العباده فی العلماء. در جاودان خرد فارسی این جمله به «ملکه و عادت نیکی که در طبع دانایان بود» معنی شده (ص ۳۳) و این ناشی از غلط‌خوانی جمله است به صورت «العادة فی العلماء». و قناعت روشن‌بینان، و سخاوت بزرگ‌منشان.[۲۳]

۳۵ . و سه چیز است که از آنها سیری نیست: عافیت، و زندگی، و مال.[۲۴]

۳۶ . چون درد از آسمان باشد دارو بی‌اثر گردد، و چون آفریدگار مقدر سازد چاره‌جویی آفریدگان بی‌ثمر شود. چه خوب دارویی است اجل و چه بد دردی است آرزو.[۲۵]

---

۲۱ . دولت قضا را چون رسولی است. [عبارت عربی در نسخه چاپ شده «والدهاء رسول القضاء المبرم» است به همان معنی که در متن ترجمه شده، ولی در یک نسخه از کتاب عبارت چنین است: «و الدولة رسول القضاء المبرم» که ترجمهٔ آن همین است که در خردنامه آمده]. مردم چون برای خود معجب گردد، صواب‌دیدن بر وی پوشیده گردد، و به هیچ نوع مصالح نشناسد.

۲۲ . حرام است بر شنونده گوینده را به دروغ زن داشتن مگر به سه سخن: یکی شکیبائی کردن جاهل بر درد مصیبت، دیگر خردمندی که به جای دشمن خود نیکوی کند، سیم مادرشوی که زن پسر را دوست دارد. [عبارت عربی این جمله اخیر این است «و حماة الحبث کنة» و ترجمهٔ فارسی آن همان است که در متن و در خردنامه ذکر شده. در جاودان خرد فارسی بدین گونه ترجمه شده «سیوم آنکه گوید: حامی و نگهبانی کسی از او پنهان شده» و این غلط است و شاید ناشی از اشتباهی است که مترجم در معنی حماة و کنة نموده و حماة را به معنی حامی دانسته و کنة را هم از کنه شمرده و آن را پنهان شده معنی کرده است (ص ۳۲ و ۳۳)].

۲۳ . شمارهٔ ۳۳ و ۳۴ در خردنامه نیست.

۲۴ . سه چیز است که کس از آن سیر نشود: زندگانی و عافیت و خواسته.

۲۵ . چون بیماری آسمانی بیاید، داروی زمینی سود ندارد. نیک دارویی است اجل و بد بیماری

۳۷ . سه چیز است که شادی جهان بدانها است، و سه چیز است که غم جهان از آنها است. اما آنچه شادی جهان بدانها است: به داده رضا دادن، و در نعمتها عمل به طاعت کردن، و غم روزی فردا نخوردن. و اما آنچه غم جهان از آنها است: آزمندی بیرون از حد، و سؤال با اصرار و آرزوی حسرت زاء.[۲۶]

۳۸ . دنیا در چهار چیز است:خانه، و زن، و شراب و غنا و آواز و طرب.[۲۷]

۳۹ . در چهار چیز بلای سخت است: کثرت عیال، و کمی مال، و همسایه بد، و زن خیانتکار.[۲۸]

۴۰ . سختیهای جهان در چهار چیز است: پیری در تنهائی، بیماری در غربت، فزونی وام و ناداری، و دوری راه با سفر.[۲۹]

۴۱ . زن نیک ستون دین و آبادی خانه، و یاری دهنده بر طاعت است.

۴۲ . کامل نیست کسی که به جنگ رود و از زنی که به کابین درآورده کام نگیرد، یا خانه‌ای را که ساخته تمام نکند، یا کشته‌ای را که کشته ندرود.

۴۳ . سه چیز است که خردمند نباید فراموش کند. فانی بودن دنیا، و دگرگون شدن احوال آن، و آفتهائی که کسی از آنها در امان نیست.[۳۰]

۴۴ . سه چیز است که با سه چیز به دست نیاید. مال با آرزو، و جوانی با رنگین ساختن مو، و تن‌درستی با دارو.[۳۱]

← است آرزو.

۲۶ . شماره ۳۷ در خردنامه نیست.

۲۷ . نیکوی دنیا چهار چیز است: خان و مان نیکو، و زن خوب روی و پارسا و شراب و سماع. (آنچه در متن و همچنین در خردنامه شراب ترجمه شده در اصل «الطلاء» است: «الدنیا اربعة اشیاء؛ البناء والنساء، و الطلاء و الغناء» طلاء در اصل آب انگور جوشیده است که در فارسی آن را می پخته می‌گفته‌اند و در حال حاضر آن را رب و در بعضی جاها دوشاب می‌خوانند. و چون طِلاء حرام نبوده میگساران نیز شراب خود را برای حفظ ظاهر طلا می‌گفته‌اند و این نام کم‌کم به جای خمر استعمال گردید: این بیت هم در تعرض به این مطلب از عبید بن الابرص شاعر عرب خطاب به منذر روایت شده: هیَ الخمر یکنونها بالطلا ـ کما الذئب یکنی ابا جعدة، این خمر است که آن را با کنیه طلا می‌خوانند، همچنان که گرگ را هم با کنیه ابو جعده می‌خوانند» در جاویدان خرد فارسی این کلمه طلا و نقره معنی شده که اشتباه است.

۲۸ . چهار چیز از بلای بزرگ است: بسیاری عیال، و ناداشتی، و همسایه بد، و زن ناپارسا.

۲۹ . سختی این جهان به چهار چیز اندرست: پیری به تنهائی، و بیماری به غریبی، و بسیاری وام با درویشی، و دوری سفر به پیادگی.

۳۰ . شماره‌های ۴۳ ـ ۴۱ در خردنامه نیست.

۳۱ . سه چیز است که آن را به سه چیز اندر نتوان یافت: توانگری به آرزو، و جوانی به خضاب، و تن درستی به دارو.

۴۵ . چهار چیز است که چون به دست آری هر چه دیگر را از دست بدهی زیانی به تو نرساند؛

۴۶ . عفت در کلام، خوش‌خوئی، راست‌گوئی و امانت‌داری.[۳۲]

۴۷ . شش چیز است که به جهانی ارزد: خورش گوارا، و خواجهٔ مهربان، و فرزند نیک، و جفت دمساز، و سخن استوار، و خرد کامل.[۳۳]

۴۸ . صیقلی ساختن شمشیری که از خود جوهر نداشته باشد خطا است. و افشاندن دانه نابهنگام در زمین شوره‌زار نادانی است، و واداشتن ستوری سرکش و سالخورده به تمرین و ریاضت رنج بیهوده بردن است.[۳۴]

۴۹ . راهنمای پندآموز سرشت آدمی است، و رهبر مهربان نیکی گفتار است، و درد بی‌درمان ابلهی مادرزاد است، و زخم بی‌مرهم زن بد است، و بار گران خشم است.[۳۵]

۵۰ . سه چیز است که در سه موضع نیک افتد: رعایت برابری در هنگام گرسنگی، و راستی در هنگام خشم، و گذشت در هنگام توانائی.[۳۶]

۵۱ . خردمند امید نبندد به چیزی که امید به آن با مشقت توام باشد، و سوال نکند چیزی را که بیم منع آن رود، و ضامن نشود چیزی را که در توانائی خویش نبیند.[۳۷]

۵۲ . سه چیز است که با آنها غربت احساس نشود: ادب نیک، و بی‌آزاری، و پرهیز از شک و ریب.[۳۸]

۵۳ . هشت خصلت است که سرشت مردم نادان است: خشم بی‌سبب، و بخشش

---

۳۲ . اندر جهان چهار خصلت ستوده‌ترست: خویشتن‌داری، و خوش خویی، و راست گفتن، و امانت نگاه داشتن.

۳۳ . شش چیز است که قیمت آن به همه جهان ارزد: طعام گوارنده، و فرزند درست اندام، و زن موافق، و مهتر مهربان، و سخن محکم و درست، و خرد تمام.

۳۴ . زدودن شمشیر که گجوهر ندارد خطاست، و تخم اندر شوره پراگندن نادانیست، و ریاضت کردن ستور (کلان سال) رنج بی‌پرست.

۳۵ . حکیمی را پرسیدند که چه چیزست بیماری بی‌درمان، گفت: ابلهی مادرزاد. افلاطون را گفتند که چه چیز است گران‌ترین بار، گفت: تنگ دلی.

۳۶ . در خردنامه نیست.

۳۷ . خردمند به چیزی امید ندارد که مردمان او را ملامت کنند و چیزی نخواهد که بترسد از آنک ندهند.

۳۸ . در خردنامه نیست.

بی‌جا، و رنجه ساختن تن در باطل، و بازنشناختن دوست از دشمن، و راز خویش به نااهل سپردن، و به ناآزموده اعتماد کردن، و به کسی که از عقل و وفا عاری است گمان نیک بردن، و بیهوده پرگوئی کردن.[۳۹]

۵۴. پادشاهی که ستمکاری پیشه کند از شرف پادشاهی و آزادگی بیرون شده و در پستی آزمندی و کاستی درآمده و به رعیت و بردگان همانند گردیده است.[۴۰]

۵۵. چون وفا از میان برخیزد بلا نازل گردد، و چون پیوند دوستی بمیرد انتقام زنده شود، و چون خیانت آشکار شود برکت پنهان گردد. شوخی آفت جد است، و دروغ دشمن راستی است، و ستم تباه‌کننده داد است.[۴۱]

۵۶. چون پادشاه به هزل و شوخی پردازد هیبت از او برود، و چون دروغ را یار گیرد بدان سبک گردد، و چون ستم آشکار کند سلطنت او تباه شود.

۵۷. حزم فرصت را غنیمت شمردن است در هنگام توانائی، و از سستی دوری جستن است در آن چه بیم فوت آن می‌رود.

۵۸. ریاست جز با حسن سیاست تمام نشود، و کسی که ریاست خواهد یابد که بر دشواری‌های آن شکیبا باشد.

۵۹. بزرگی با تحمل نفقات پسندیده آید. بخشش و بخشایندگی بر پایگاه آدمی بیفزاید، و منش نیک کارها نیکوتر گرداند.

۶۰. چون رای و تدبیر نزد کسی باشد که از او نپذیرند، و سلاح نزد کسی باشد که آن را به کار نبرد، و مال نزد کسی باشد که آن را انفاق نکند، کارها پریشان گردد.

۶۱. پادشاه را است که به سه خصلت عمل کند: عقوبت را هنگامی که خشم بر او چیره است به تأخیر اندازد، و در پاداشت نیکوکاران شتاب کند، و در حوادثی که اتفاق افتد صبر و تامل نماید. زیرا در تأخیر عقوبت احتمال بخشودن هست، و شتاب در پاداش نیکوکاران موجب سرعت اطاعت رعیت

---

۳۹. هشت چیز از خصلت نادانان است: تنگ دل شدن بی‌سبب، و چیز دادن به ناسپاسان، و خویشتن رنجه داشتن به باطل، و ناشناختن دوست از دشمن، و امانت دادن به ناجایگاه، و استوار داشتن ناآزموده را، و گمان نیک به بی‌وفا، و بسیار گفتن بی‌منفعت.

۴۰. در خردنامه نیست.

۴۱. چون وفا رفت بلا آمد. چون توکل رفت خذلان آمد. هزل گفتن آفت جدست دروغ گفتن دشمن راست گفتن است. مردم به خوی نیک بزرگ خطر گردد. با سست کاری شرف بزرگواری نبود. استوار کاری حاجت روائیست و سست کاری ناهمواری.

و سپاهیان گردد، و تأمل در حوادث موجب باز شدن مجال فکر و روشن شدن راه صواب است.

۶۲ . مرد دوراندیش در امری که بر او دشوار گردد به کسی ماند که مرواریدی گم کرده باشد، و خاک موضعی را که مروارید در آنجا به زمین افتاده به تمامی جمع کند و به پرویزن ببیزد تا آن را بیابد. دوراندیش نیز همه آرائی را که در آن امر دشوار به نظر او گذرد جمع کند، آنگاه یک یک آنها را بسنجد و آنچه ناصواب است به دور افکند تا به رای صواب رسد.

۶۳ . با حزم و احتیاط پستی نیاید، و عجز و ناتوانی بزرگی نیاورد، حزم رستگاری آرد، و ناتوانی نومیدی زاید.

۶۴ . چهار خصلت است که در پادشاهان و بزرگان موجب پستی گردد: کبر و نخوت نشان دادن، و همنشینی با زنان و نوخاستگان، و رای زدن با آنان، و به دیگران واگذاشتن اموری که جز با دست خود او و به وسیلهٔ خود او انجام نپذیرد.

۶۵ . پادشاه در سلطنت خود کامل نشود تا آنگاه که از کِشتهٔ خود خورد، و از کارگاه خود پوشد، و از پروردگان خویش نکاح کند، و بر نتاج اسبان خود سوار شود.

۶۶ . استوارساختن این امور با تدبیر است، و تدبیر با مشورت است، و مشورت با وزیران پاک‌نهادی باید که شایستهٔ پایگاه خود باشند.

۶۷ . زیردستان را با دهش، و همگنان را با انصاف، و زبردستان را با احترام پشتیبان خود ساز. بدین‌سان زمام استوار تدبیر را در دست خواهی داشت.

۶۸ . خردمند را در برابر حق خداوند عزوجل تعظیم و سپاسگزاری باید، و در حق سلطان فرمانبرداری و نصیحت، و در حق خویشتن کوشش در کارهای نیک و پرهیز از بدیها، و در حق معاشران وفا در دوستی و بذل یاری و همکاری، و در حق عامهٔ مردم رفتار پسندیده و خودداری از آزار.

۶۹ . مرد کامل نیست مگر به چهار چیز: آنکه شرافتش کهن و روانش برنا باشد، هنگامی که مال دارد بخشاینده باشد و هنگامی که قدرت دارد صدیق باشد.

۷۰ . کسی که بی‌نیازی و مال او را به کبر و نخوت نکشاند، و در فقر و نیازمندی زبونی نشان ندهد، و مصیبتها او را از جای نبرند، و از حوادث روزگار ایمن نشیند، و فرجام کارها را از یاد نبرد، او کامل است.

۷۱ . کامل در سه چیز است: شناخت احکام دین، و شکیبائی بر ناملایمات، و

اندازه‌شناسی در امر معاش.

۷۲ . پرهیزگاری مرد را به سه چیز شناسند: توکل در آنچه بدان نرسیده، و خشنودی به آنچه بدان دست یافته و شکیبائی نیک در آنچه از دست داده است.

۷۳ . حد اعلای ایمان در چهار خصلت است: شکیبائی بر آنچه فرمان رفته، و خشنودی بدان‌چه مقدر شده، و اخلاص در توکل، و تسلیم به خواست پروردگار.

۷۴ . دین را عوضی نیست، و ایام عمر را بدلی نیست، و نفس انسان را هم جانشینی نیست.

۷۵ . کسی که شب و روز بر او سوارند، او را می‌رانند اگر چه خود او نرود.

۷۶ . کسی که جامهٔ رادی و آزرم پوشد تن را به دو پوشش نیک آراسته است.[۴۲]

۷۷ . کسی که از شکایت باک ندارد به پستی خویش خستوان شده است.[۴۳]

۷۸ . کسی که بخشیدهٔ خود را بازپس گیرد فرومایگی خود را استوار ساخته است.[۴۴]

۷۹ . چهار چیزند که کم آنها بسیار است: درد، و ناداری، و ننگ، و دشمنی.

۸۰ . کسی که قدر خویشتن نداند قدر دیگران هرگز نشناسد.

۸۱ . کسی که از کار خویش سرباز زند ناچار گردد که به کار دیگران تن دردهد.

۸۲ . کسی که از پدر و مادر خویش فرمان نبرد از خرد بی‌بهره است.[۴۵]

۸۳ . کسی که در نزد خود فروتن نباشد در نزد دیگران بلندی نیابد.[۴۶]

۸۴ . با هر نعمتی زوال آن را به یاد آر، و با هر مصیبتی رفع آن را امید دار، زیرا بدین‌سان نعمت پایدارتر و آدمی از کبر و خودپرستی دورتر، و به رهائی از اندوه نزدیک‌تر گردد.

۸۵ . اگر داد بر ستم چیره نباشد، پیوسته انواع بلیات و آفات روی آورد.

۸۶ . هیچ چیز چون ادامهٔ ظلم زوال نعمت و شتاب در انتقام را نزدیک نسازد.

۸۷ . آرزوی بیهوده هر چیزی را منقطع سازد، و ترک طمع از هر بیم و هراسی مانع شود.[۴۷]

---

۴۲ . از شماره ۷۶ ـ ۵۶ در خردنامه نیست.

۴۳ . هر که از گله مردمان باک ندارد بسنده کرد خویشتن را به فرومایگی.

۴۴ . و هر که چیز بخشنده را باز خواهد پسنده کرد خویشتن را به لئیمی.

۴۵ . از ۸۲ ـ ۷۹ در خردنامه نیست.

۴۶ . و هر که فروتن نباشد شریف نگردد.

۴۷ . از ۸۷ ـ ۸۴ در خردنامه نیست.

۸۸ . شکیبائی به پیروزی کشاند.[۴۸]
۸۹ . هوای نفس آدمی را به زشتیها خواند.[۴۹]
۹۰ . بندگان با اصلاح امر معاش صلاح پذیرند، و با توکل راستین مستحق روزی شوند، و با اخلاص شایسته پاداش گردند.[۵۰]
۹۱ . با یک دلی دوستی در دلها نشیند، و با خویشتن‌داری از محرمات خشنودی پروردگان حاصل آید، و با حکمت پرده از چهرهٔ دانش به کنار رود، و با رضای خاطر زندگی دلپذیر شود. و با خرد به کنه امور رسند.[۵۱]
۹۲ . در هنگام نازل شدن بلا است که فضائل آدمی آشکار شود، و در غیبت طولانی است که یاری برادران ظاهر گردد، و در هنگام دو دلی است که خرد مردمان جلوه کند. و در سفر است که اخلاق آزمایش شود.
۹۳ . در تنگدستی است که رادی نمایان شود. و در هنگام خشم است که راستی مردمان شناخته گردد.[۵۲]
۹۴ . با مقدم داشتن دیگران بر خویشتن، دیگران را بندهٔ خویش سازی.
۹۵ . ادب پسندیده الهام‌بخش دانش است.[۵۳]
۹۶ . با دوری از خطا از عیبها سالم مانند.[۵۴]
۹۷ . با پرهیزگاری پایه‌های حکمت استوار گردد.
۹۸ . با توفیق کارها به انجام رسد.
۹۹ . در هنگام رسیدن به مقصود ثمرهٔ عزم و اراده ظاهر شود.
۱۰۰ . با دوستان صدیق بر کارها چیره شوند.
۱۰۱ . با دیدارها دوستی‌ها افزون شود.
۱۰۲ . با چشم‌پوشی از مال دنیا برادری استوار گردد.[۵۵]
۱۰۳ . ادامهٔ دوستی نشانهٔ وفا است.[۵۶]

---

۴۸ . عاقبت شکیبائی ظفر یافتنست. ۴۹ . تن مردم همیشه بدی فرماینده است.
۵۰ . در خردنامه نیست.
۵۱ . مردم کارهای بزرگ و سعادت به خرد نماید. و رضای خدای تعالی به کرانه گرفتن از حرام، و دوستی دل مردمان به پاکی دل خویش، و گشادگی دل به حکمت، و پسند کاری به قضاء.
۵۲ . سخاوت به راست کردن وعدها پدید آید، و دیانت به گاه خشم.
۵۳ . ۹۴ و ۹۵ در خردنامه نیست. ۵۴ . سلامت به دور بودن از خطاها یافته شود.
۵۵ . از ۱۰۲ ـ ۹۷ در خردنامه نیست.
۵۶ . پیوستگی دائم به وفا باشد و از نیت راست حاصل آید.

۱۰۴ . سوار شدن بر مرکب دانش پذیرفتن عقل دانشمند است.[۵۷]

۱۰۵ . برگزیدن صحبت نیکان نشانهٔ راستی نیست است.[۵۸]

۱۰۶ . سوار شدن بر دریا همدستی با غرور است.

۱۰۷ . قناعت پیشه کردن از عزت نفس است.

۱۰۸ . پیش‌دستی بر کسی که به دین تو طمع دوخته نشانهٔ غلبهٔ یقین است.

۱۰۹ . دریافتن چیزی که عوام آن را نشناسند نشانهٔ دخول در نهانگاه صدق است.[۵۹]

۱۱۰ . بریدن از شهوتها از عشق به تندرستی است، و انصراف از بدیها نشانهٔ بیم از روز واپسین است، و افتادن در ورطه‌ها نشانهٔ فضول است.[۶۰]

۱۱۱ . کسی که از بد رفتاری دیگران آزرده نشود، نیکی هم در او بی‌اثر ماند.[۶۱]

۱۱۲ . بریدن از نادان برابر است با پیوند با دانا.[۶۲]

۱۱۳ . حسود به بزرگی نرسد.[۶۳]

۱۱۴ . کسی که با حق به نزاع برخیزد مغلوب گردد.[۶۴]

۱۱۵ . سزاوارترین مردمان به فضیلت، کسی است که بیشتر به فضیلت خوی گرفته باشد.[۶۵]

۱۱۶ . آنچه بیش از همه به جلوه خرد کمک کند دانش‌اندوزی است، و آنچه بیش از همه به خرد راهنمایی کند حسن تدبیر است.

۱۱۷ . کسی که مشورت کند از لغزش ایمن ماند، و آنکه به رای خود غره شود در خطا افتد.[۶۶]

---

۵۷ . در خردنامه نیست.

۵۸ . صحبت نیکان گزیدن از دوستی تن بود.

۵۹ . از ۱۰۸ ـ ۱۰۶ در خردنامه نیست.

۶۰ . و خویشتن نگاه داشتن از آرزوهای زیان‌کار هم از دوستی تن بود. اندر بلاها افتادن از کارهای ناصواب و جستن زیادتیها بود.

۶۱ . هر که به جای وی نیکی کنند و قدر آن را نداند اگر بدی کنند هم نداند.

۶۲ . بریدن از صحبت جاهل و نادان چون پیوستن است با خردمند و عاقل.

۶۳ . هرگز حاسد مهتر نشود. (عبارت عربی این جمله «الحسود لایسود» در زبان عربی از امثال سائره شده است).

۶۴ . هر که با حق بستهد و منازعت کند مغلوب گردد.

۶۵ . سزاوارترین مردمان به فضیلت آن است که با مردمان نیکوی کند و یاری دهد اندر گذاشتن بدیها.

۶۶ . ۱۱۶ و ۱۱۷ در خردنامه نیست و به جای آنها عبارتهای زیر است که در متن عربی ←

۱۱۸ . کسی که جامهٔ شرم پوشد عیبش بر مردم پوشیده ماند.[۶۷]

۱۱۹ . بهترین ادبها آن است که آدمی به ادب خود بر دیگران فخر نفروشد، و بر کسی که با او بر نتابد قدرت‌نمایی نکند، و چون به طلب علم برخاست در آن سستی روا ندارد.[۶۸]

۱۲۰ . سه دسته از مردمند که در غربت خود را تنها نیابند و مردمان آنان را در همه جاگرامی دارند: مرد دلیر به هر کجا که رود، زیرا مردمان به دلیری و بی‌باکی او نیازمندند، و دانشمند در هر جا که باشد، زیرا مردم به دانش و خرد او نیاز دارند، و کسی که نیکوسخن و خوش‌بیان باشد، زیرا سخن نیکو و زبان ملایم پروانهٔ گذر او است. پس اگر در سرشت خویش از پردلی و دلیری برخوردار نیستید باری از کسب دانش و خواندن کتاب غافل مباشید؛ زیرا در کتابها علم و ادبی است که پیشینیان آن را به بند درآورده‌اند و آنها بر خرد شما بیفزایند.[۶۹]

۱۲۱ . خویشتن‌داری را وسیله‌ای قرار دهید که با آن سفیهان را از خود دور نگاه دارید.[۷۰]

← دیده نمی‌شود.

یله کردن دعوی حاسدان را از حسد باز دارد. گفتار نیکو مردم را به حاجت رساند. خاموشی مردم را دوست گرداند اندر دلها. مردم از شنیدن فایده بیش از یابد که از گفتن.

۶۷ . هر کس شرم را لباس کند عیب خویش از مردمان بپوشد.

۶۸ . نیکوترین فرهنگها فخر ناکردن است به فرهنگ خویش.

۶۹ . سه گونه مردم ضایع نماند: خداوند فرهنگ، و خداوند شجاعت و خداوند فصاحت ... سازگاری.

۷۰ . حلم را سلاح کن بر بی‌خرد ... اسیر کن. حاسد و سفیه را فرومایه کن به خوار داشتن.

(پایان نکته‌های کتاب جاودان خرد ـ در خردنامه)

گفتار دوازدهم

سخنانی در حکمت از بهمن شاه

بهمن شاه ○ بهمن اردشیر ○ تاریخ داستانی و تاریخ رسمی ایران ○ هزار و یکشب و داستان استر ○ نمونه‌ای از خرد منسوب به بهمن ○ خطابهٔ انوشروان

عنوان‌عربی این قطعه «حکم لبهمن الملک» است و گر چه در عنوان آنها تنها نام بهمن ذکر شده ولی حکمتهایی که در این قطعه نقل شده همه از گفت‌وگوهای او نیست بلکه گفته‌های حکیمان و دانایانی است که بهمن آنان را برای گفت‌وگو در مسائل حکمت به مجلس خویش خوانده و از آنان انجمنی ساخته است. این قطعه شامل گفت‌وگوهای آن انجمن است.

بهمن‌شاه

بهمن که هم نام یکی از فرشتگان دین زردشتی و هم لقب یکی از شاهان پرآوازهٔ داستانهای ایران است یکی از چهره‌هایی است که در آن جنبه‌های مادی و معنوی به هم آمیخته و در ادبیات ساسانی به دانش و بینش معروف شده و سخنانی در پند و حکمت بدو منسوب گشته است.

بهمن در اوستا به صورت وهو منه (Vohu - Manah) آمده، که صورتی

کهن از «به منش» است، یکی از امشاسپندان یعنی از فرشتگان بزرگ مزدیسنا است. بهمن در جهان مینوی نمایندهٔ منش نیک اهورامزدا و در جهان خاکی نگهبان چارپایان سودمند است. پاسبانی یازدهمین ماه از سال و دومین روز از ماه با بهمن است. و چنانکه در ایران معمول بوده که چون نام ماه و روز بر هم می‌افتاده آن روز را جشن می‌گرفته‌اند روز دوم بهمن ماه یعنی بهمن روز از بهمن ماه هم روز جشن بوده و به نام بهمنگان خوانده می‌شده. از میان همه جشنهای دوازده‌گانه جشن بهمنگان هم مانند دو جشن دیگر فروردگان (نوروز) و مهرگان، از جشنهای بزرگ ایران باستان به شمار می‌رفته و مانند آن دو جشن دیگر در دوران اسلامی نیز تا مدتها همچنان پابرجا بوده و به نام بهمنجنه معرّب و معروف شده است؛ و شاید سبب بزرگداشت این جشن آن بوده که امشاسپند بهمن یا منش نیک را در دین زردشت مقامی بسیار والا بوده از آنکه در گاتها مزدااهورا پدر بهمن یا منش نیک خوانده شده، و در نوشته‌های پهلوی هم مانند وینگرت و بندهش بهمن نخستین آفریدهٔ خداوند است، و به همین جهت نیز در فرهنگهای فارسی یکی از معانی بهمن را عقل اول نوشته‌اند. در اوستا نیز بهشت به نام «سرای بهمن» خوانده شده و نیکوکاران در سرای بهمن به پاداش ایزدی می‌رسند.[1] و اما در تاریخ داستانی ایران بهمن نام پسر اسفندیار پسر گشتاسب از پادشاهان اخیر سلسله کیانی است.

بهمن اردشیر این بهمن نام دیگرش اردشیر است و همو است که به اردشیر درازدست معروف شده. به گفتهٔ فردوسی در هنگامی که بهمن از سیستان نزد گشتاسب، نیای خود بازگشت او را اردشیر نامید. نام این بهمن پادشاه داستانی کیان در اوستا نیامده ولی در بندهش از نوشته‌های پهلوی نام او «وهومن سپند داتان» یعنی بهمن پسر

۱ . برای آگهی بیشتر دربارهٔ امشاسپند بهمن در آیین زردشتی نگاه کنید به فرهنگ ایران باستان تألیف پورداود، بخش نخست، تهران ۱۳۲۶ خورشیدی، ص ۷۲ ـ ۷۸.

سپندادات آمده[1]، و در زند وهومن یسنایا بهمن پشت با عنوان کی‌ارتخشیر خوانده شده است[2]، و در تواریخ اسلامی نیز مانند تاریخ حمزه (ص ۳۷) و طبری (ص ٦٨٦) و الاثار الباقیه (ص ۱۰۵) و مجمل التواریخ (ص ۳۰) به همین نام کی‌اردشیر ذکر شده است. ظاهراً بهمن به عنوان وصف با نام او توأم ذکر می‌شده به صورت «بهمن اردشیر» یعنی اردشیر دارای منش نیک.

بهمن اردشیر در دوران پیش از اسلام نام یکی از کوره‌های جنوبی سرزمینی هم که امروز به نام «عراق» خوانده می‌شود بوده؛ ظاهراً نام آن کوره یا طوج از نام همین پادشاه داستانی گرفته شده. این کوره جزء فرات اُبُلّه «بصره دوران اسلامی» بوده و به جزیرهٔ میان‌رودان که «آبادان» کنونی در یک طرف آن واقع بوده است منتهی می‌شده[3] و چون دو رود دجله و فرات در همین منطقه بهمن اردشیر به هم می‌پیوسته‌اند از این رو آن رود بزرگ را هم که بعدها به شط‌العرب معروف گردید «بهمن اردشیر» می‌خواندند و هنوز هم شاخه‌ای از رود کارون که در خوزستان جاری است به همین نام بهمن اردشیر به صورت مخفف آن بهمنشیر خوانده می‌شود.

در دوران پیش از اسلام یکی از استانهای دوازده‌گانه عراق نیز به نام «استان شاد بهمن» خوانده می‌شده که می‌توان احتمال داد که آن استان هم به نام همین پادشاه خوانده شده است. استان شاد بهمن یکی از دو استانی بوده که از دو رود دجله و فرات هر دو آبیاری می‌شده‌اند و استان دیگر نامش «شادشاپور» بوده.[4]

در تاریخ داستانی و در داستانهای پهلوانی ایران بهمن دارای نام و آوازه‌ای بزرگ است. نام بهمن با داستان بزرگترین پهلوان ایران یعنی رستم و

---

۱. در الاخبار الطوال دینوری هم نام اسفندیار به صورت اسفندیاذ آمده. که نزدیکتر به اصل پهلوی آن است، الاخبار و الطوال، القاهره ۱۹۶۰، ص ۲۶.

۲. به نقل دکتر صفا در حماسه سرائی در ایران، ص ۵۰۱.

۳. الاعلاق النفیسه، ص ۱۰۳ ـ ۱۰۴، «و بمیسان اندر بهمن اردشیر کرد و آن را فرات بصره همی خوانند. مجمل التواریخ، ص ۵۴.

۴. بلدان الخلافة الشرقية.

دودمان سام نریمان درهم آمیخته و در بسیاری از داستانهای مربوط به این دودمان نام او در میان است. از هنگام جوانی او که اسفندیار پدرش در جنگ با رستم و به دست آن پهلوان کشته شد، بهمن در آن هنگامه بوده و در آن داستان جایی داشته است. و با آنکه پس از آن واقعه رستم چندین سال بهمن را نزد خود نگه داشت و مانند فرزند خود در تربیت او کوشید پس از چند سال که بهمن پس از نیای خود گشتاسب به شاهی رسید به کین خواهی پدر به زابلستان لشکر کشید و چون در این زمان رستم در جنگ با شاه کابلستان و به حیلهٔ برادرش شغاد کشته شده بود بهمن، زال پدر رستم را دربند کشید و به زندان کرد و فرامرز پسر رستم را در جنگ اسیر کرد و او را به دار آویخت و خانمان آنان را ویران کرده و تاراج نمود و هر چند سرانجام زال را به اندرز وزیرش پشوتن آزاد کرد[۱] ولی از آن پس دیگر نام و آوازه‌ای از دودمان رستم و زال و سام نریمان بدان‌سان که پیش از این بود در تاریخ داستانی ایران بر جای نماند.

در داستانهای پهلوانی ایرانی داستانی هم به نام همین بهمن وجود داشته که در اواخر قرن پنجم یا اوائل قرن ششم هجری آن را شاعری که صاحب مجمل التواریخ نامش را «حکیم ایرانشاه بن ابی الخیر» نوشته به نام بهمن نامه به نظم درآورده است.[۲]

نام این کتاب را به صورت اخبار بهمن صاحب مجمل التواریخ جزء مآخذ کتاب خود ذکر کرده[۳] است و مطالبی هم که در پادشاهی بهمن آورده[۴] خلاصه‌ای از این داستان است.[۵]

---

۱ . شرح این وقایع را می‌توان در شاهنامه دید.

۲ . مجمل التواریخ، ص ۹۲. ۳ . مجمل التواریخ، ص ۲.

۴ . مجمل التواریخ، ص ۵۳ و ۵۴.

۵ . برای توضیح بیشتر دربارهٔ این داستان نگاه کنید به حماسه‌سرائی در ایران تألیف دکتر ذبیح‌الله صفا، ص ۲۷۵ به بعد.

تاریخ داستانی و تاریخ رسمی ایران

تـاریخ داسـتانی سـلسله کیانیان از دوران سـلطنت بهمن پسر اسفندیار کـم‌کم بـه تـاریخ رسـمی سـلسلهٔ هخامنشی نـزدیک مـی‌گردد بـه طـوری کـه آخـرین پادشاه سلسلهٔ کیانی یعنی دارای دارایان[1] نوادهٔ هـمین بهمن، با آخرین پادشاه سلسلهٔ هـخامنشی دارای تـاریخ و سـرگذشت واحـدی می‌شوند و در واقع از این زمان تاریخ داستانی ایران با تاریخ رسـمی آن یکـی می‌شود و عناصر تاریخی جای عناصر داستانی را می‌گیرند. در تـاریخ داسـتانی ایران حملهٔ اسکندر به ایران در زمان دارای دارایان اتفاق می‌افتد و همو است که در جنگ با اسکندر مغلوب می‌گردد و به دست دو تن از خاصان خودش کشته می‌شود و این واقعه در تاریخ رسمی ایران سرگذشت داریوش آخـرین پـادشاه هخامنشی است، و چنانکه مسعودی گوید این دارا در فارسی داریوش خوانده می‌شده[2] و در الاخبار الطوال هم به نام داریوش ذکر شده.[3]

در نتیجهٔ آمیخته شدن روایات داستانی با وقایع تاریخی که چنانکه گفتیم از شرح سلطنت بهمن رفته رفته شروع گردیده، اخبار و روایات مربوط به بهمن و جانشینان او بسیار درهم ریخته و جابه جا شده و برای نمونه درهم آمـیختگی می‌توان موارد زیر را ذکر نمود.

۱ . صفت درازدست که برای بهمن در شاهنامه و در مآخذ دیگر عربی مأخوذ از خدای‌نامه ذکر شده[4]، به نقل بیرونی از قول مورخـان مـغرب[5] لقب اردشیربن اخشویرش است که اردشیر پسر خشایارشا مـی‌شود. بـیرونی دربـاره

---

۱ . در غرر اخبار ملوک الفرس، ص ۲۰۴ به نام داراالاصغر خوانده شده.

۲ . و الفرس تسمی دارا هذا باللغة الاولی من لغاتهم داریوس، مروج‌الذهب به تصحیح شارل بلا انتشارات دانشگاه لبنان، بیروت ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۲۷۳.

۳ . فلما تم لدارا اثنتا عشره سنه فی الملک حضرته الوفاة، فاسند الملک الی ابنه دارا ابن دارا و هو الذی یعرف بداریوش، مقارع الاسکندری (الاخبار الطوال، ص ۲۹).

۴ . در مآخذ عربی به صورتهای طویل الیدین و طویل الباع آمده «الاثار الباقیه»، ص ۱۰۵ و ۱۱۱.

۵ . الاثار الباقیه، ص ۱۱۱.

اردشیر اخشویرش گوید: «و هو الملقّب بمقر و شرای طویل الیدین» مقروشر صورت عربی نشده لفظی یونانی است که ترجمه درازدست یا درازانگل فارسی بوده. اصل کلمهٔ یونانی ماکروختیر است که در تواریخ یونانی لقب اردشیر اول هخامنشی ذکر شده. مورخان یونانی همین اردشیر را به لقب ... گفته‌اند و به گفته ایرانیان از نوشته‌های یک نفر نویسنده سریانی که مآخذ او کتابهای یک نفر وقایع نگار یونانی بود، با شاهنشاه اردشیر (راتخشتر) که اسم او دوباره از بدو تأسیس شاهنشاهی ساسانی معروف عموم شده بود، نیز آشنا شده و او را بی‌دغدغه همان بهمن[1] می‌پنداشته. در ضمن نیز لقب درازدست، که در شاهنامه البته اسمی از آن نرفته و فقط در متنهای عربی بیش می‌آید، پذیرفتند.

۲ . در تاریخ داستانی بهمن را زنی بوده به نام همای. همای بنا به روایت فردوسی و سایر مآخذ اسلامی مستند از تاریخ رسمی ایران دختر بهمن[2]، ولی در داستان بهمن نامه همای دختر خدیو مصر است[3]. و در مجمل التواریخ نیز بهمن را دو زن بوده یکی به نام کسایون (ظ کتایون) دختر پادشاه کشمیر و یکی دختر پادشاه مصر[4]؛ و هم در مجمل التواریخ در شرح وفات بهمن آمده که: «وصیت پادشاهی به دخترش کرد ـ چهر آزاد ـ که او را همای لقب بود»[5] که در تواریخ به گونه‌های مختلف چهر آزاد و شهر آزاد و شهرزاد آمده، کتاب هزار و یک شب و شهرزاد چهره اصلی آن کتاب به ذهن خطور می‌کند و با مراجعهٔ به آنچه در بعضی مراجع و مآخذ تاریخی یا داستانی آمده معلوم می‌شود که بین داستان

---

۱ . یکی بودن این دو نفر را اول از همه ابن‌کلبی (وفات تقریباً ۸۲۰) در تاریخ طبری جلد ۱، ص ۶۸۷ تصدیق کرده است. اما از توافق کامل شاهنامه با نویسندگان عربی زبان برمی‌آید که مآخذ قدیمی‌تری داشته است.

۲ . یکی دخترش بود نامش همای / هنرمند و با دانش و پاک رای
همی خواندندی ورا چهرزاد / زگیتی بدیدار او بود شاد
پدر در پذیرفتش از نیکویی / بدان دین که خوانی ورا پهلوان

۳ . به نقل دکتر صفا در حماسه‌سرایی، ص ۲۷۸.

۴ . مجمل التواریخ، ص ۵۳.

۵ . همان مأخذ، ص ۵۴.

بهمن و همای و چهره‌های اصلی آن کتاب هم خلط و آمیختگی وجود دارد. مثلاً ابن‌ندیم در کتاب الفهرست در مقالهٔ هشتم دربارهٔ کتابهایی که در قصه‌ها و حکایات و افسانه‌ها تألیف شده پس از ذکر کتاب هزار افسان و کیفیت تدوین آنها گوید: «بعضی گفته‌اند که این کتاب را برای همای دختر بهمن تألیف کرده‌اند»[۱]. دگوی خاورشناس هلندی از تحقیقات خود دربارهٔ کتاب هزار و یک شب به این نتیجه رسیده که این کتاب با سفر استر در تورات و قسمتی از کتاب شاهنامه همگی از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند و به نظر او «هما»ی شاهنامه یعنی همان چهرزاد و همسر یا دختر بهمن با شهرزاد هزار و یک شب و «استر» توراة طوری به هم شباهت دارند که گویی هر سه یک نفرند[۲] و ما بدون اینکه بخواهیم در رد یا قبول این نظر سخنی گوئیم باید به این موضوع توجه کنیم که بسیاری از مطالب مربوط به این سه شخص طوری به هم آمیخته که خود نمونه‌ای از آشفتگی مطالب تاریخی و داستانی ایران در این دورانی است که کم‌کم دوران داستانی به دوران تاریخی نزدیک می‌شود. مثلاً فردوسی و بعضی از مآخذ هم ردیف آن چهرزاد را نام خود همای می‌دانند ولی مسعودی در یک جا شهرزاد را نام مادر همای می‌نویسد[۳] و در جای دیگر مادر همای را به نام دنیارزاد می‌خواند و او را زن سهراسف‌بن یستاسف (ظاهراً گشتاسب‌بن سهراسف) و یهودی می‌داند و می‌نویسد که همای از طرف مادر از نسل بنی‌اسرائیل است[۴] و باز در جای دیگر می‌نویسد که مادر بهمن از بنی‌اسرائیل بود، از فرزندان طالوت الملک، و او یعنی بهمن همان پادشاهی بود که بخت نصر را مرزبان عراق ساخت و او را مأمور قلع و قمع یهودیان ساخت. و باز از گفته دیگری نقل کرده که بهمن

---

۱. الفهرست، ص ۳۰۴ (در عبارت الفهرست نام همای حمانی ذکر شده، «و قد قیل ان هذا الکتاب الف لحمانی ابنه بهمن.»

۲. رجوع شود به مقدمه آقای علی اصغر حکمت بر کتاب هزار و یک شب.

۳. ثم ملک حمایه بنت بهمن بن اسفندیار، و «کانت تعرف بامها شهر آزاد ...» مروج‌الذهب، به تصحیح شارل پلا ـ انتشارات دانشگاه لبنان بیروت ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۲۷۲.

۴. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۶۵.

بنی‌اسرائیل را از بابل (عراق) به اورشلیم فرستاد و مدت اقامت بنی‌اسرائیل را در عراق هفتادسال نوشته است و گوید که بازگشت بنی‌اسرائیل به بیت‌المقدس در زمان کوروش فارسی بود که مادرش یهودی بود و از جانب بهمن بر عراق حکومت می‌کرد و بعضی نیز گفته‌اند که کوروش خودش مستقلاً پادشاه بود و او پس از بهمن به پادشاهی رسید. مسعودی پس از نقل این اقوال اخیر گوید: «ولی اینها در همهٔ تواریخ قدیم نیامده»[۱]، و از اینجا معلوم می‌شود که دینوری این مطالب را از مآخذ دیگری غیر از مآخذ عمومی دورهٔ ساسانی نقل کرده است. مسعودی در شرح سلطنت سهراب نیز گوید که بسیاری از ناقلان اخبار گفته‌اند که بخت نصر کارگزار این پادشاه بر عراق بود و او بود که اسیرانی از بنی‌اسرائیل با خود آورده بود و از آن جمله زنی بود به نام دنیارزاد که او را به زنی گرفت و همو باعث بازگشت بنی‌اسرائیل به بیت‌المقدس گردید.[۲] طبری نام مادر بهمن را استیر ذکر کرده و هما را هم به نام شهرزاد خوانده و در کتاب هزار و یک شب نیز نام دنیارزاد با نام شهرزاد آمده و در آنجا دنیارزاد و مهرمانه یا بانوی حرمسرا است. و بنا به قول دینوری، بهمن چون زنی یهودی داشت دین یهود پذیرفت اما چندی بعد دست از این آیین برداشت و به کیش سابق بازگشت[۳]؛ و هم دینوری آزادکردن بازماندگان اسیران اسرائیلی را به بهمن نسبت می‌دهد و گوید پیش از آنکه به پادشاهی رسد ابراخت دختر ساماں نوه سلیمان‌بن داود را به زنی گرفته بود، و حکومت شام را بر برادر زنش ردبیل واگذار کرد و او را مأمور همراهی اسیران و تجدید بنای بیت‌المقدس کرد.[۴] و چنانکه به وضوح دیده می‌شود حوادث دوران بهمن شاه داستانی کیانی با وقایع دوران هخامنشی و به خصوص دورهٔ کوروش و داریوش پادشاهان تاریخی ایران درهم آمیخته است.

---

۱. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۶۹.

۳. الاخبار الطوال، ص ۲۷.

۴. الاخبار الطوال، ص ۲۶.

هزار و یکشب و داستان استر

دگوی بین زمینه‌های اصلی حکایات هزار و یک شب با داستان استر در تورات شباهتهای زیادی یافته است. مثلاً استر زن پادشاه است و به علت نافرمانی شاه او را طلاق می‌گوید و در هزار و یک شب هم زن شاه به او خیانت می‌کند و شاه او را به قتل می‌رساند. و در اینجا می‌توان به گفتهٔ دگوی دربارهٔ شباهت این دو حقه با حکایت بهمن و همای این را هم افزود که در داستان بهمن هم زن بهمن «کتایون» دختر پادشاه کشمیر به او خیانت می‌ورزد و به دستیاری عاشقش لؤلؤ بر او قیام می‌کند. در داستان استر آمده که هر شب برای شاه دختری زیباروی از اطراف می‌آوردند و فردای آن روز او را به جای دیگر می‌بردند، و در هزار و یک شب آمده که هر شب شاه با دختری هم‌بستر می‌گشت صبح او را به قتل می‌رساند. در سفر استر آمده که استر در طول اقامت خود در نزد شاه دل او را به دست آورد و ملکه شد و شهرزاد هم با داستانهای خود دل شاه را به دست آورد و از کشته شدن نجات یافت. و در سفر استر ملکه باعث شد که زنان از خشم شاه و خطر قتل در امان مانند و شهرزاد هزار و یک شب هم همین کار را کرد. در سفر استر دوستی بانوی حرمسرا را جلب کرد و به نصیحت او رفتار کرد تا در چشم شاه عزیز شد و در هزار و یک شب هم شهرزاد با دوستی دنیارزاد که به قول ابن‌ندیم قهرمانه یعنی بانوی حرمسرا بود دل شاه را به دست آورد. در سفر استر آمده که شاه برای رفع بی‌خوابی فرمان داده بود که برای او کتاب تاریخ بخوانند و در داستان هزار و یک شب هم شهرزاد برای شاه قصه می‌گوید. دگوی گمان می‌کند که زمان تألیف این دو کتاب یعنی هزار و یک شب و سفر استر بنابر آنچه در الفهرست آمده تقریباً با هم مطابق است یعنی در حدود ۳۰۰ سال قبل از مسیح.

به هر حال آنچه از مجموع این اخبار و حکایات برمی‌آید این است که در شرح وقایع دورهٔ اخیر کیانیان و به خصوص از زمان بهمن اسفندیار به بعد قدری داستانها و اخبار و قصه‌ها و اساطیر با وقایع تاریخی دوران هخامنشی به

هم آمیخته که هر چند به دست آوردن مطالب حقیقی اگر غیرممکن نباشد؛ لااقل بسیار دشوار است ولی بدون شک تحقیق در این زمینه‌ها برای روشن شدن بسیاری از وقایع تاریخی و یا سرچشمه‌های تاریخی بعضی از داستانها و افسانه‌های قدیم بسیار مفید و ثمربخش خواهد بود.

این را هم اضافه کنیم که هر چند شاهی که در قصهٔ استر به نام «اخشویرش» ذکر شده مورخان او را با خشایارشا منطبق می‌کنند، ولی مورخان یهود و از آن جمله به خصوص «یوسیفوس» اخشویرش را اردشیر درازدست می‌دانند یعنی همین بهمن بن اسفندیار شوهر یا پدر همای چهرازاد.

نمونه‌ای از خرد منسوب به بهمن

پس از ذکر این مطالب که برای شناختن بهمن از نظر روایات زردشتی و سنّتهای ملّی و علل شهرت نام او در تاریخ داستانی ایران ضروری می‌نمود این نکته را هم باید ذکر کرد که این قطعه که به بهمن نسبت داده شده با سایر قطعاتی که در آثار اخلاقی ساسانی به حکمای دیگر منسوبند فرق زیادی ندارد و این هم در همان زمینه‌ها است. این قطعه به صورت سؤال و جواب است ولی نه مانند سؤال و جواب بین دو نفر، بلکه گزارشی است از یک گفت‌وگوی دسته‌جمعی که اگر بخواهیم آن را با مصطلحات روز بیان کنیم باید بگوئیم صورت جلسه‌ای است از یک مجلس اخلاقی و تربیتی که در محضر شاه تشکیل شده و حاضران در آن که عده‌ای از حکما و علما بوده‌اند در مسائلی که به وسیله شاه مطرح می‌شده هر یک نظر خود را بیان می‌داشته‌اند.

اینک بپردازیم به اصل قطعه:

شاه بهمن شیفته سخن نیک بود آن را برتر می‌شمرد و ندیمان و همنشینان خود را نیز با آن برتری می‌بخشید. روزی دانشمندان زمان خود و دانایانی را که به فهم و حکمت به نام بودند گردآورد و به آنان گفت:

من شما را برای امر مهمی که به اندیشه‌ام گذشته و برای اموری که

می‌خواهم بدانها معرفت حاصل کنم گردآورده‌ام و اینک آنها را از شما می‌پرسم، باید که هر یک از شما بی‌هیچ گونه شتابی رای خود را با همه خرد و فهمش به‌کار گیرد و بی‌اندیشه و تأمل به پاسخ مبادرت نورزد.

به من خبر دهید از گرانمایه‌ترین چیز، آن چیز که بیش از همه کسانی را که به شرف قدیم خویش تکیه ندارند از پستی به بلندی رساند.

همه یک زبان گفتند: آن نیکی و دانش است،اینها هستند که مردم بزرگوار را بزرگی افزایند، و بندگان رابه جای پادشاهان نشانند.

شاه گفت: این سرآغاز همهٔ کارهای دنیا و دین است اگر با خرد همراه باشد، زیرا استواری هر بنا بر پایهٔ آن است، و پایه هر کار فهم است، و استواری آن با رای اصیل است، و رای جز با دانش صورت نبندد و دانش را جز خرد پایه‌ای نیست.

پس از آن گفتند: چیزها به گونه‌های مختلفند، برخی نگهبانند و برخی نیازمند نگهبان. آنچه نیازمند نگهبان است مال است و آنچه خود نگهبان است خرد است.

برخی از چیزها به سرقت می‌روند و برخی از سرقت درامانند، آنچه به سرقت می‌رود مال است و آنچه در امان است خرد است. بدین سان خرد نگهبان تو است و تو نگهبان مال.

مال از دزدی و خیانت و از ستم سلطان و آفتهای فراوان دیگری که خیلی زود در آن رخنه می‌کنند در امان نیست، و خرد را از آنچه گفتیم آسیبی نرسد، و آفتی بر آن چیره نشود، نه زورگویی آن را به زور بستاند، و نه حیلهٔ حاسدان در آن کارگر افتد.

هرگاه خردمند از مال بی‌بهره ماند با خرد خود تواند زندگی کند، ولی نادان بی‌خرد با مال خود زندگی نتواند کرد، و کسی که با خرد زندگی نکند از شناخت نیک و بد، و نظر در عاقبت کارهای پسندیده و ناپسند محروم ماند، و چون زندگی کسی از چنین خصلتهایی تهی ماند خیری در آن نباشد، به ویژه در

پادشاهان که نیاز آنها به چنین خصلتها بیشتر است، زیرا آنان گردانندگان امور و سران و مربیان هستند و دیگر مردمان پیروان ایشانند. و پادشاهان به اصلاح نفس خویش نیازمندترند، بدان سبب که رعیت به صلاح آنان اصلاح گردد و به فساد آنان به تباهی افتد. گلّه جز با چوپان پای نگیرد، چنانکه تن را هم بی‌سر قوامی نباشد. قوام پادشاهی هیبت است، و هیبت شاهی جز با دادگری حاصل نشود.

نیاز ادب و مروت به خرد همچون نیاز تن به خورش و نیاز شهر به آب و آبادانی است. بدین سان ادب و مروت به خرد نیازمندند و خرد از آنان بی‌نیاز است و آنچه بر خرد دلالت کند منافع نیک آن در پرهیز از گناهان است.

خوش‌بختی با خرد قرین است، و آنکه از خرد برخوردار باشد خرد او را به وسایل خوش‌بختی راه نماید. و هر آنکه خوش‌بختی یافت کمال مطلوب خود را یافته است، چون خوش‌بختی خود غایت هر مطلوب است.

بزرگ آن گروه گفت: نشانهٔ خرد آن است که بنده خود را از نفس خویشتن حفظ کند و با صبر و تأمل خویش را از گزند شتاب‌زدگی نگه دارد و مرکب سرکش هوس را به تربیت در فرمان خرد خویش نهد. چون خرد و هوس با هم ناسازگارند، آن دو را بر این نفس هر یک فرمانی خلاف دیگری باشد. خرد برای نفس ناخوشایند و هوس برای او دلپذیر است، زیرا هوس لذتها و شهوتها را به او ارزانی می‌کند و خرد او را از آنچه ناروا و ناپسند است باز می‌دارد، و او را از عواقب آنها بر حذر می‌دارد. و نفس آدمی بدان‌چه به هوس نزدیکتر باشد تندتر روی آورد و از آنچه بر وی سنگینی کند بی‌تابی نشان دهد.

آنگاه پادشاه به آنها گفت: همه بر سخنی اتفاق کنید که با اختصار همهٔ مکارم اخلاق را دربرگیرد.

بزرگ آن گروه آغاز سخن کرد و گفت: آن کس که کردهٔ نیک خود را هر قدر هم بزرگ باشد کوچک شمارد و آن را نهان دارد، و سپاس کسی را که بدو نیکی کرده بزرگ شمارد هر قدر اندک باشد او شایسته ستایش است و حق نعمت خداوند را به جای آورده است.

دیگری گفت: کسی که به نیکی پیشدستی کند، پیش از آنکه نزد وی آبروی در گرو سؤال نهند سزاوار تمجید است.

دیگری گفت: ای پادشاه سخنی که همهٔ مکارم اخلاق را در خود جمع داشته باشد این است: کسی که چون نعمت بدو رسد از جای نشود و کبر و نخوت نفروشد و چون نعمت از او روگردان شود به دارندگان نعمت رشک نبرد.

شاه گفت: نیکو گفتید ولی کسی که مروّت را از هر سو در خود جمع کرده و شرف و بزرگی را فراهم آورده باید از تسلط بر دیگران چشم پوشد، هر چند توانا و قادر باشد و رساتر از این، این است که سخنان زنندهٔ فقرا را تحمل کند و نسبت به مردمی که به خواری کشیده شده‌اند بردبار باشد و در هنگام قدرت و توانایی به عفو بخشایش گراید.

دیگری گفت: من چون بر اخبار روزگار خود وقوف یافتم، و در رعایت ادب کوشیدم، و در شناخت طبقات مردم رنج بردم، به امری عظیم آگاه شدم، و در اخلاق به رازی نهان پی بردم، و این دو را با توجه دل و اهتمام اندیشه به دست آوردم. و این بدان سبب بود که من از یک چیز رهایی یافته بودم و به دو چیز روی آورده بودم، در من شش خصلت بود.

اما آنچه از آن رهایی یافتم شهوت و دنیادوستی بود و آنچه بدان روی آوردم، یکی پندگیری از عبرتهای روزگار بود و دیگری بر حذر بودن از گردش روزگار.

و اما شش خصلت که در من بود: یکی اینکه من رشک و حسد را هنگامی که سربرآورد و در جنبش آمد از بیخ کندم. و دیگر اینکه هوای نفس را چون برخلاف حق میل کرد مقهور ساختم. و دیگر اینکه کینه‌ها و حسدها را در خود کشتم و دیگر اینکه در هنگام بروز حوادث و بلیّه‌ها به امید فرجام نیک شکیبایی پیشه ساختم. و دیگر اینکه سلامت نفس را جزء منش خویش ساختم. و دیگر آنکه در زندگی سربار دیگران نشدم. و بعضی از این خصلتها مرا به دست یافتن به خصلتهای دیگری یاری نمود. برخی را من در طبیعت خویش و

بی‌تکلف حاصل کردم، و برخی را به یاری خداوند تعالی به اصلاح آن توفیق یافتم، و با ریاضت و ادب آموزی بدان دست یافتم.

دیگری سخنی در موعظت گفت: «برای آنچه می‌خواهی به دست آوری از نفس خویشتن وسیله‌ای ساز با عدالتی که شائبه خیانت در آن نباشد و راستی که به دروغ آمیخته نباشد. خواسته‌های خود را با انصاف و میانه‌روی قرین ساز. آنان که به زودی به جزای اعمال خود رسیدند کسانی بودند که آن چه را دوست داشتند و هوس کردند با ستم به طلب آنها برخاستند و به باطل در کارهای بزرگ کوشیدند و بدین سبب به مقصود خود نرسیدند و سرافکنده باز گشتند. بهترین چیزی را که در نزد خردمندان و دانایان یافتی، نگهدار و بر آن بیفزای. و زنهار به پشت گرمی کارهای نیک که در گذشته از تو سر زده گرد کارهای ناپسند نگرد، و گمان مبر که نیکی‌های تو بدی‌هایت را می‌پوشاند زیرا بدی اندک در گفتار و کردار، نیکیهای بسیاری را نابود می‌سازد.

خطابهٔ انوشروان

مسکویه گوید: در آخر کتابی که انوشروان در شرح حال و کارهای خویش نوشته چنین خواندم که انوشروان چون از کار کشور فراغت یافت و آن را از فساد بپیراست، اسواران و سران سپاه و بزرگان و مرزبانان و هیربدان و موبدان را گرد آورد و برگزیدگان مردم را نیز بخواند، آنگاه در آن جمع بدین گونه سخن راند:

«ای مردم، به من هوش دارید و گوش فرادهید و خود را برای پذیرش پند آماده سازید.

من از هنگامی که بر شما فرمانروایی یافتم پیوسته با شمشیر آویخته به گردن خود را هدف شمشیرها و نیزه‌ها ساخته‌ام. تمام اینها بخاطر دفاع از شما و استوار ساختن بنیاد هستی شما و آبادانی کشور شما بوده است.

گاهی در دورترین نقطهٔ خاور، و هنگامی در آخرین مرز باختر، یک بار

در ناحیهٔ جنوب و بار دیگر در سوی شمال، آنان را که بدانها بدگمان بودم به سرزمینی جز سرزمین خودشان کوچاندم، بر شهرهای ترکان خراجها نهادم، و آتشکده‌ها در قسطنطنیه[1] برپا ساختم. همواره فراز و نشیب کوههای بلند را درنوردیدم، و سنگلاخها را پس از بیابانها بپیمودم، و بر ناگواریها و هول و هراسها شکیبیدم، و با سرما و گرما دست و پنجه نرم کردم، و ترس دریا و خطر دشتهای خشک و سوزان را بر خود خریدم.

همهٔ اینها برای به دست آوردن آن چیزی بود که خداوند آن را برای شما فراهم ساخت: یعنی زبونی دشمنان، آرامش کشور، گشوده‌شدن درهای روزی، یافتن بزرگی، سرافرازی و رسیدن به آنچه که بدان رسیدید.

اکنون خداوند و داده‌های او را سپاس که شما را در نعمت و روزی به پایه‌ای بلند رسانید، و از بزرگی و سرافرازی فضیلتی بزرگ ارزانی فرمود، و دشمنان شما را بشکست و آنان را به هلاکت رساند، و اکنون آنان یا در زمرهٔ کشتگان و هلاک شدگانند و یا زندگانی مطیع و فرمانبردار شما.

برای شما دشمنانی مانده است که شمارهٔ آنان کم ولی نیروی آنان سخت و شوکتشان بس عظیم است. اینها که بر جای مانده‌اند بنظر من برای شما ترسناکتر و برای زبون ساختن و چیره‌شدن بر شما تواناتر از دشمنان شمشیرزن نیزه‌گذار اسب‌تاز هستند؛ که شما بر آنها دست یافتید.

و اگر شما ای مردم، بر این دشمن دوم نیز به همان‌گونه پیروز شوید که بر آن دشمنی که با آن به جنگ برخاستید، و کار را بر او تنگ گرفتید و او را زبون ساختید، در آن هنگام است که پیروزی و نیرو، و سرافرازی، و نعمت، و برتری، و یگانگی، و پندآموزی، و آرامش و صلح و سلامت شما کامل گردد. و اگر در این کار کوتاه آیید، و سستی روا دارید، و این دشمن بر شما چیره شود آن پیروزی گذشته که شما بر دشمنانتان در خاور و باختر و شمال و جنوب به دست

۱. لابد مقصود شهرهای روم است که پس از جنگها به تصرف انوشروان درآمده نه شهر قسطنطنیه که پایتخت روم شرقی بوده و هیچگاه به تصرف وی در نیامده بوده است.

آوردید برای شما پیروزی نتواند بود.

پس بکوشید که این دشمن بازمانده را نیز مانند همان دشمن گذشته از میان بردارید. و باید که پافشاری و کوشش و همدستی شما در این پیکار بزرگتر، پرمایه‌تر، خردمندانه‌تر، جدی‌تر، درست‌تر و راست‌تر از پیکارهای گذشته شما باشد. زیرا هر چه نیرنگ و فسون دشمن بیشتر و شوکت آن عظیم‌تر باشد روبه‌رو شدن با آن را آمادگی بیشتری لازم است.

آنچه در آن دشمنان گذشته موجب ترس و بیم شما می‌شد با آنچه در این دشمنان، که هم اکنون شما را به جنگ آنان می‌خوانم، موجب ترس و بیم می‌گردد، در خور سنجش نیست. بکوشید تا پیروزی را به پیروزی، و نیرو را به نیرو و پشتیبانی را به پشتیبانی، و تدبیر و عزیمت را به تدبیر و عزیمت، و جهاد را به جهاد بپیوندید، زیرا صلاح همهٔ کارهای شما، و تکمیل نعمت خداوند بر شما، و همچنین افزایش شرف و سربلندی شما از جانب خداوند در این جهان، و کسب رضوان او در آن جهان، همه بسته به همین امر است.

بدانید که دشمنان شما از ترک و روم و هند و دیگران هرگز بدین پایه و مایه نبودند که اگر بر شما چیره می‌شدند، بدین‌سان که این دشمن اگر بر شما دست یابد شما را ناتوان و نابود می‌سازد، به شما گزند می‌رساند. زیرا کینهٔ این دشمن سخت‌تر، فریب و نیرنگ او بیشتر و کار او ترسناکتر از آن دشمنان است.

ای مردم، چنانکه دیدید من خود را برای شما سپر بلا کردم، و رنج شمشیرها و نیزه‌ها و بیابانها و دریاها و دشتها و کوهها را در حالی که دشمنان را یکی پس از دیگری درهم می‌کوفتم، و لشکرها را یکی پس از دیگری درهم می‌شکستم، و با پادشاهان یکی پس از دیگری درمی‌آمیختم، بدان‌سان که دیدید، بر خود هموار ساختم، و هرگز در جنگ با آن لشگرها و شاهان چنین خواهش و تمنایی از شما نکردم، و از شما نخواستم که تا این پایه کوشش و تلاش و همدستی و همداستانی کنید. ولی امروز به سبب بزرگی خطر و سختی شوکت این دشمن و از بیم آنکه مبادا شما را درهم شکند، چنین درخواستی از شما می‌کنم.

ای مردم، اگر من بر این دشمن دست نیابم و آن را از شما نرانم، تواناترین دشمنان را در میان شما رها کرده و ناتوانترین آنها را رانده‌ام. مرا در راندن این دشمنی که به شمانزدیک و برای‌شما هول‌انگیزاست یاری کنید، شما را به خداوند می‌خوانم ای مردم مرا یاری کنید که آن را برانم و از میان شما بیرون افکنم، تا بدین ترتیب حقی که بر گردن شما دارم و همچنین حقی که در برابر خداوند به خاطر شما بر گردن خود دارم، اداگردد و این نعمتی که به من و شما ارزانی شده و سرافرازی که از طرف خداوند نصیب من و شما شده است کامل گردد، و این عزت و پیروزی و شرافت و آرامش و این ثروت و پایگاه پایدار ماند.

ای مردم، چون از نوشتن این نامه و از توصیف نعمتی که خداوند به ما ارزانی داشته است فراغت یافتم، در این امر اندیشیدم که هنگامی که دارا بر پادشاهان و ملتها پیروز شد، و آنها را به زیر فرمان کشید، و بر زاد و بومشان دست یافت، چون کار این دشمن را نساخت خود و لشکریانش پس از به دست آوردن صلح و آرامش و فتح و فیروزی نابود گشتند. و این بدان علت بود که وی بدانچه برای او فراهم شده بود، و به سبب آن پادشاهی وی کمال یافته بود، و قدرتش سخت شده بود، و بر دشمنان نیرو یافته بود، و نعمت بر او تمام شده بود، و از هر سوی جهان آنچه مایهٔ سرفرازی و سربلندی می‌بود به او روی آورده بود، راضی نشد، تا به انواع سخن‌چینی و دورویی دو خصلت نکوهیدهٔ رشک و سرکشی در نهاد او پرورده شد، و او آنها را به خود پذیرفت، و نیرو و ثبات خود را در سرکشی و بیدادگری جست.

رشک و حسد نیز در مردم فقیر و نادار در برابر مردم دارا و ثروتمند و همچنین در مردم گمنام و کم‌مایه در برابر بزرگان و اشراف بیدار گردید، و هنگامی که اسکندر بر آنها بتاخت حال مردم از پراکنده دلی و نفاق و اختلاف و ظاهر شدن کینه‌ها و سخت شدن دشمنی در بین آنها بدان پایه از آشفتگی رسیده بود و کار فساد بدان‌سان بالا گرفته بود که رئیس نگهبانان شاه یعنی کسی که خود می‌بایستی حافظ جان او باشد همو خود او را به قتل رسانید. و این بدان جهت بود

که دلهای مردم از شر و کینه آگنده شده بود، و دشمنی و اختلاف در آن لانه کرده بود. و این بود آنچه کار اسکندر را آسان نمود، و زحمت از او برداشت. من امروز از آن پیش آمد پند گرفتم و آن را در اینجا یاد کردم.

ای مردم، ولی من نمی‌خواهم که در این نعمتی که هستیم هرگز به پراکنده دلی و سرکشی و رشک و حسد آشکار و سخن‌چینی و دورویی راه دهم. خداوند اخلاق ما و کشور ما را از این چیزها پاک داشته و فرمانروایی ما را شریف‌تر و برتر از اینها قرار داده است. آنچه من از نعمت خداوند و سپاس او بدان رسیده‌ام نه از راه این خصلتهای پلید، که دانایان آنها را از خود رانده و حکیمان آنها را نکوهیده‌اند، بوده است، بلکه این رتبه و پایگاه را من با درستی و سلامت نفس و رعیت‌دوستی و وفاداری و دادگری و پایداری و محبت به دست آورده‌ام.

و سبب اینکه ما از ملتهایی که نام بردیم یعنی از: ترکان و بربریان و زنگیان و کوه‌نشینان و دیگران چیزی از اخلاقشان را بدان‌گونه که از رومیان و هندیان گرفتیم اقتباس نکردیم، این است که این خویهای ناپسند در میان آنها آشکار و شایع است و نخستین تکلیفی که بر عهدهٔ ما است از خود راندن و ترک این اخلاق نکوهیده است که دشمن‌ترین دشمنان شما می‌باشد.

ای مردم، آنچه که خداوند با سلامت و عافیت و صلاح به ما ارزانی داشته، ما را بی‌نیاز ساخته است که آن را با چنین خصلتهای زشت و بدفرجام طلب کنیم شما نیز در اصلاح نفس خویش به من کمک کنید، زیرا پیروزی بر این دشمنان برای من دلپذیرتر و برای شما بهتر از پیروزی بر دشمنان ترک و روم شما است.

ای مردم، من با ترک این خویها و نابود کردن و ریشه کن ساختن آنها و همچنین با دفع آنها از شما نفس خود را پاک و خوشنود ساختم، مرا نیازی به سود و زیان آنها نیست، شما نیز به همان‌گونه که من کردم نفس خود را پاک و خوشنود سازید.

ای مردم، من می‌خواستم که دشمنان پنهان و آشکار شما را از شما دور کنم، دشمن آشکار را که به سپاس و نعمت خداوندی از خود راندیم، خداوند ما را بر او پیروز ساخت و شوکت او را در برابر ما شکست، شما نیز در آن امر نیکو بکار رفتید و خوب از عهده برآمدید و همدستی کردید و کوشیدید. با این دشمن نیز همان کنید که با آن یکی کردید و بدان‌گونه که در آن به‌کار برخاستید در این نیز برخیزید و آنچه را که به شما سفارش می‌کنم بپذیرید زیرا من پندآموز و دلسوز شما هستم.

ای مردم، کسی که این خصلتهای نکوهیده را در نفس ما زنده کند آن اجر و اعتباری را که در اثر جنگ با دشمنان در نزد ما یافته بود از دست می‌دهد. زیرا این کار زیانبارتر و ترسناکتر و گرفتارکننده‌تر و بدفرجام‌تر از هر چیزی است. و بدانید که بهترین شما، این مردم، کسی است که با یاری‌کردن من در جلوگیری از هوای نفس خود بر اجر و اعتبار گذشته خود اجر و اعتباری دیگر بیفزاید.

و بدانید کسی را که در برابر این دشمن زبون گردد، در برابر آن دیگری نیز زبون خواهد شد، و آنکه بر این دشمن چیره شود بر آن دیگری نیز پیروز خواهد گردید. زیرا سرافرازی و نیرو و فرمانروایی با صلح و آرامش و الفت و دوستی و همدستی و نیکخواهی شما حاصل گردد، همچنان‌که حسدورزی و سرکشی و سخن‌چینی و پراکنده‌دلی جز سرافکندگی و ناتوانی و نابودی دو جهانی ثمری به بار نخواهد آورد. پس آنچه که شما را بدان فرمان دادیم بر خود لازم شمرید و از آنچه شما را از آن باز داشتیم بپرهیزید. هیچ نیروئی جز با پشتیبانی خداوند نیست.

غمخواری اهل نیاز و مهمان‌نوازی غریبان را بر خود فرض بدانید.

هر کس با شما همجوار است حق جوار او را گرامی دارید.

با مردمانی که از ملتهای دیگر در میان شما به سر می‌برند نیک رفتاری کنید، زیرا آنان در پناه من هستند، آنها را نومید مسازید، و بر آنها ستم روا مدارید، و بزرگی مفروشید، و سخت مگیرید، زیرا سخت‌گیری موجب نافرمانی

گردد. در برابر برخی از آزار آنان شکیبا باشید و امانت و پیمان خود را نگه دارید.

و آنچه را که از این‌گونه اخلاق به شما سفارش کردم حفظ کنید، زیرا ما هرگز ندیدیم که ملک و ملتی نابود شود جز با ترک این اخلاق، و نه ملک و ملتی به زیور صلاح آراسته گردد جز با پیروی از این اخلاق. و در همه کارها اعتماد ما به خداوند است».

گفتار سیزدهم

کتاب «المسائل» منسوب به خسرو انوشروان و ترجمهٔ قطعه‌ای از آن ○ سخنان حکمت آمیز که از انوشروان روایت شده است

کتاب «المسائل» منسوب به خسرو انوشروان و ترجمهٔ قطعه‌ای از آن

در جاودان خرد مسکویه قطعه‌ای است که با این عنوان مشخص شده است: «حکم توثر عن انوشروان» یعنی «سخنان حکمت آمیزی که از انوشروان روایت می‌شود». و ما در ضمن منقولات مسکویه اجمالاً از آن سخن گفتیم و اینک که ترجمهٔ آن را در اینجا می‌آوریم توضیح مختصری هم دربارهٔ آن اضافه می‌کنیم: این قطعه ـ بنابر روایت ـ عبارت از سخنانی است که خسرو انوشروان در پاسخ پرسشهایی که در موضوعهای مختلف اخلاقی و تربیت نفس از وی شده ایراد کرده، و بدین جهت به صورت پرسش و پاسخ است.

عنوان این قطعه در کتاب مسکویه نشان نمی‌دهد که از کتاب خاصی گرفته شده باشد، ولی از خاتمهٔ آن چنین برمی‌آید که آنچه نقل شده پاره‌ای از کتابی بوده که در ادبیات ساسانی وجود داشته و منسوب به انوشروان بوده و پس از ترجمهٔ عربی به نام کتاب «المسائل» خوانده شده است. این نام از اینجا به دست می‌آید که در پایان همین قطعه چنین آمده: «چون انوشروان از کتاب المسائل بپرداخت چنین گفت ...» و هیچ شکی نیست که مقصود از کتاب «المسائل» همین

کتابی است که پاره‌ای از آن در بالای همین عبارت نقل شده و این عبارت پایان آن را می‌رساند. روش و موضوع کتاب هم درست با این نام تطبیق می‌کند زیرا چنانکه گفتیم کتاب به صورت پرسش و پاسخ است و چنین کتابهایی را در عربی به نام مسئله یا مسائل خوانده‌اند؛ بنابراین باید این کتاب یا رساله را هم بر آثار ادبی دورهٔ ساسانی و در فهرست کتابها یا رساله‌هایی که در ادبیات آن دوره به نام خسرو انوشروان خوانده می‌شده افزود. و می‌توان احتمال داد که غیر از این قطعه سخنان حکمت آمیز دیگری هم که در مآخذ دیگر عربی از انوشروان روایت شده و از نوع ادبیات اخلاقی است آنها هم از این کتاب گرفته شده باشد. و بی‌گمان نامی هم که به ترجمهٔ عربی آن داده شده ترجمه‌ای بوده است از نام پهلوی آن که هر چند ما عین آن را در دست نداریم ولی به قرینه این ترجمه می‌توان آن را حدس زد.

در فهرست ابن‌الندیم زیر عنوان «کتابهایی که در پند و اندرز و حکمت به وسیلهٔ ایرانیان و رومیان و هندیان و اعراب تألیف شده» یک کتاب هم چنانکه دیدیم با عنوان «المسائل» به انوشروان نسبت داده شده است. عنوان کامل این کتاب در فهرست چنین آمده: «کتاب المسائل التی انفذها ملک الروم الی انوشروان علی ید بقراط الرومی» یعنی پرسشهایی که پادشاه روم با دست بقراط رومی از انوشروان کرده. احتمال می‌رود که این قطعه‌ای هم که مسکویه نقل کرده پاره‌ای از آن کتاب باشد؛ زیرا کتابی هم که ابن‌ندیم نام برده در فهرست کتابهایی است که از لحاظ موضوع و نوع مطالب با آنچه در این قطعه دیده می‌شود یکی است. یعنی هر دو مشتمل بر سخنان حکمت‌آمیز و ادب و اخلاق بوده، و این هم که در این قطعه هیچ اسمی از پادشاه روم یا بقراط رومی نیست و پرسش کننده همه جا ناشناخته و نقل سؤال همه به صورت مجهول است مانع این احتمال نخواهد بود زیرا همان‌طور که در مقدمهٔ این کتاب و در آغاز این بخش گفتیم نامهایی را که در عناوین این نوشته‌ها ذکر شده بیشتر جهت بزرگ جلوه دادن و بیان اهمیت این گفته‌ها است و از لحاظ تاریخی نباید آنها را زیاد جدی

تلقی نمود، مگر اینکه بگوییم این قطعه فعلهایی است تلخیص شده از قسمتی از آن کتاب و در هنگام تلخیص به این صورت درآمده است.

ترجمهٔ این کتاب به زبان عربی هر چند از کتابی به دست آمده که در اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم هجری تألیف شده ولی خیلی قدیمتر از این قرن به نظر می‌رسد. در ترجمه این قطعه هم به زبان فارسی همان‌طور که در مقدمهٔ این بخش ذکر شد برای حفظ اصالت آن کوشش شده است تا هیأت اصلی عبارات بدان‌گونه که در متن عربی آمده تا آنجا که خللی به سخن وارد نیاورد حفظ شود و از تصرف در متن و تغییر جمله‌ها به منظور آرایش کلام یا توضیح مطلب خودداری شده است.

سخنان حکمت آمیز که از انوشروان روایت شده است

هر چیزی را که در راه شهوت خود صرف کنی و با آن بر خواهش دل دست‌یابی، بدان که تو به آن دست نیافته‌ای؛ بلکه او است که بر تو دست یافته و با آن چیزی از تو تباه شده است. پس خردمند آن است که دست از هوای نفس بدارد تا مانند کسی باشد که از خورشی چشم پوشد تا به خورشهای دیگر رسد، یا کسی که از کاری بسیار زشت آشکار دوری گزیند که کارهای زشت پنهانی وی پوشیده ماند و حائلی بین او و آنها ایجاد نشود، تا روزگار وی در آنها درازتر و حاجت وی از آنها برآورده‌تر گردد.[1]

و گفت: چون کسی را هوای نفس بر خرد چیره گردد، خصلتهای نیکوی وی را به بدیها برگرداند: بردباری را به کینه، دانش را به ریا، بخشندگی را به

۱. قسمت اخیر این عبارت از نظر اخلاقی مستقیم نمی‌نماید و با قسمتهای دیگر این قطعه سازگار نیست. ظاهراً ترجمهٔ عربی آن در بیان صحیح معنی اصل نارسا مانده. ترجمهٔ عربی آن این است: «و کمجتنب فاحشه ظاهره لتخفی علیه فواحش باطنه فلا یحال بینه و بینها، فتکون حیاته فیها الطول و حاجته منها انجح».

اسراف، میانه روی را به زفتی[1] و گذشت را به ترس مبدل سازد.[2] و چون هوای نفس بر کسی تا بدین حد چیره گردد او را به حالی درآورد که صحت را جز در بهداشت تن، دانش را جز مایهٔ فضل فروشی و گردن فرازی، ایمنی را جز در زبون ساختن دیگران، بی‌نیازی را جز در کسب مال و اعتماد را جز در وجود گنجینه‌ها نمی‌بیند. و همهٔ اینها خلافت اعتدال و دور کنندهٔ از مطلوب و نزدیک کنندهٔ به هلاک کنند.

و گفت: مستی در دوازده چیز است، و باده‌گساری آدمی را جز با کمک همه یا برخی از اینها به مستی نکشاند. و آن دوازده چیز اینها هستند: مستی باده، مستی کبر و نخوت، مستی زیبایی، مستی شبق، مستی می[3]، مستی عشق و مستی

---

۱. زفتی در فارسی به معنی بخل عربی است. بخل در عربی به معنی تنگ چشمی و امساک در دهش و ضد رادی و بخشندگی است، و حسد که امروز در فارسی از این کلمه اراده می‌شود معنی عربی آن نیست.

۲. این گونه تعبیر در کتابهای دیگری هم که از نوشته‌های اخلاقی پهلوی به عربی ترجمه شده بی‌سابقه نیست، برابر انداختن منشها یا کارهای نیک و پسندیده با منشها یا کارهای زشت و ناپسند یکی از روشهای معمول نوشته‌های اخلاقی ایرانی بوده و به نظر برخی از محققان همان نوشته‌ها و شاید ترجمه‌های نخستین آنها نمونه‌های اصلی و سرمشق کتابهایی بوده است که در عربی به نام «المحاسن و الاضداد» و «المحاسن و المساوی» تألیف شده است. اصل عبارت عربی آن این است: اذا غلب الهوی العقل صرف محاسن خصاله الی المساوی فجعل الحلم حقدا، و العلم ریاء، و الجود سرفا، و الاقتصاد بخلا، و العفو جبنا. این عبارت را با عبارت زیر که از کتاب الادب الصغیر ابن‌مقفع که آن هم ترجمهٔ عربی یکی از کتابهای ساسانی در همین زمینه است نقل می‌شود می‌توان سنجید: «لیس خلة هی للغنی مدح الاهی للفقیر عیب، فان کان شجاعا سمی اهوج، و ان کان جوادا سمی مفسدا، و ان کان حلیما سمی ضعیفا، و ان کان لسنا سمی مهذرا، و ان کان صموتا سمی عییا» (الادب الصغیر، ص ۵۳، چاپ بیروت، مکتبه البیان ۱۹۶۰) و به قرینه «والجود سرفا» که در قطعهٔ مورد گفت‌وگوی ما آمده و همچنین به مقتضای حال که ذکر اضداد است باید عبارت «و ان کان جواد اسمی مفسدا» که در الادب الصغیر آمده به این‌گونه تصحیح شود: «و ان کان جواد اسمی مسرفا».

۳. باده و می که در این متن در دو جا به عنوان دو چیز مختلف یاد شده با اینکه در فارسی تقریباً

←

قدرت. و بدان که انباشتن شکم از خورشها مستی آرد، و خواب زیاد مستی آرد، و افزونی جهل مستی آرد، و بالاگرفتن اندوه مستی آرد، و عادت بد مستی آرد.

وگفت: کسی که خرد نداشته باشد سلطنت بر عزت وی نیفزاید، وکسی که قناعت نداشته باشد مال بر بی‌نیازی وی نیفزاید. آدمی خردی است مجسم در صورتی، کسی که خرد از وی دور گردد و صورت باقی ماند انسان کامل نیست. او پیکره‌ای را ماند که روح ندارد.

از او پرسیدند: آنچه بیش از همه آدمی را بی‌نیاز سازد چیست؟
گفت: پاکی نفس و در دست داشتن زمام آن.
پرسیدند: پادشاه را چه گونه هیبتی برای سلطنتش سودمندتر و برای رعیتش عام النفع‌تر است؟
گفت: هیبت دادگری و پرهیزکاری، و رفع فساد تبهکاران و اهل شک و ریبت.
گفتند: آیا برای پادشاهان خوشبختی سودمندتر است یا خرد؟
گفت: خوشبختی همیشه با خرد همراه است جز آنکه آثار آن با دلائل آشکار گردد.
پرسیدند: چگونه مردمی برای پادشاهی شایسته‌ترند؟
گفت: آن کس که بهبودی حال مردم را بیشتر خواهد و به تدبیر امور داناتر باشد.
گفتند: پس از آن؟

← یکی است برای هماهنگی با متن عربی آورده شده است. در متن عربی اولی شراب و دومی خمر آمده که آن دو هم از لحاظ مصداق تقریباً یکی هستند. در عربی شراب به معنی مطلق آشامیدنی و به معنی شربت هم استعمال می‌شود، و به خصوص در حال حاضر که در معنی اخیر بیشتر به کار می‌رود، ولی این معنی در اینجا مناسب به نظر نمی‌رسد، و به علاوه در همین قطعه کمی پیش از این عبارت شراب در معنی نوشیدنی مست‌کننده به کار رفته.

گفت: آن کس که بر هوای نفس خویش مسلط‌تر باشد و خواهشهای نفس را بیشتر سرکوب کند.

گفتند: فرمانروا چگونه دریابد که خداوند از او خشنود است؟

گفت: خداوند از فرمانروایی خشنود نخواهد بود که خوشی‌ها و خواهشهای نفس خویش را ترک نکند، و از شهوات خود برای اصلاح حال رعیت و گسترش عدل و داد در بین آنها و رفع ستم از آنان چشم نپوشد.

پرسیدند: آن شادمانی که مایهٔ آرزو و غبطهٔ پادشاهان باشد چیست؟

گفت: شادمانی برای پادشاه و غیر پادشاه در چیزی است که با آن به نیک فرجامی خویش امیدوار باشند، و جز این هر چه باشد در نزد خردمندان مردود است.

گفتند: آیا هیچ شادمانی اگر با چنین امیدی همراه نباشد لذت‌بخش هست؟

گفت: من چنین شادمانی که از امید جدا باشد نمی‌شناسم مگر شادمانی کسانی که از بیماری کینه بهبودی یافته باشند.

به او گفتند: قناعت چیست؟ و فروتنی چیست؟

گفت: قناعت آن است که آدمی به بهرهٔ خود از زندگی خرسند باشد، و از چیزی که رغبت در آن ناپسند است با رضای خاطر بگذرد. و فروتنی آن است که آزار دیگران را بر خود هموار سازد، و نسبت به زیردستان نرمی نشان دهد.

گفتند: میوهٔ قناعت و فروتنی چیست؟

گفت: میوهٔ قناعت آسایش است و میوهٔ فروتنی دوستی است.

پرسیدند: خودپسندی چیست و ریا چیست؟

گفت: خودپسندی آن است که آدمی در خود آن چیزی را گمان برد که در او نیست تا جایی که تنها رای خود را صواب داند و رای دیگران را خطا پندارد، و ریا آن است که در برابر مردم خودسازی کند و خویشتن را اهل صلاح نشان دهد در حالی که از صلاح تهی است.

گفتند: کدام یک از این دو زیانمندترند؟

گفت: برای خود آدمی خودپسندی و برای دیگران ریا، زیرا مردم گول ظاهر آراستهٔ وی خورند و در مهمات خویش به وی اعتماد کنند درحالی که از خیانت وی ایمن نمی‌توانند بود.

گفتند: آزمندی و زفتی چیست و کدام یک از آنها زیانمندترند؟

گفت: آزمندی آن است که بنده بیش از حق خود طلب کند، و زفتی آن است که از دادن حق صاحبان حق امساک ورزد، و آزمندی زیانمندترین آنهاست زیرا حرص و آز ریشه و کانون ستمکاری است، و زفتی هم از آزمندی باشد زیرا آزمند را در جهان سیرایی نیست.

به او گفتند: تخمهٔ همهٔ فضایل چیست؟

گفت: خرد و دانش.

گفتند: آیا برتر از خرد هم چیزی هست؟

گفت: همبستگی آن دو را بیاراید، و از هم گسستگی آنها را عیبناک سازد.

گفتند: شکیبایی پسندیده چیست؟

گفت: پایداری در هر کار خوب و بازداشتن نفس از هر کار بد.

گفتند: پس از آن چیست؟

گفت: اینکه نه فراخی زندگی و رفاه و نه سختی و تنگدستی هیچ‌یک تو را از جای نبرد، و از کارهای پسندیده به کارهای نکوهیده‌ات نکشاند.

گفتند: پس از آن چیست؟

گفت: توانا بودن بر جلوگیری از هوای نفس در هنگامی که دیو آز سرکشی کند، و جلوگیری از خشم در هنگامی که دیگ خشم به جوش آید.

گفتند: پس از آن چیست؟

گفت: تحمل کردن هر ناخوش‌آیندی در هر کار که از آن فضیلتی به دست آید.

و شکیبایی را چهار موضع است: پایداری، و خودداری، و بردباری، و اقدام.

پایداری درکارهای پسندیده، و خودداری از گناهان و کارهای ناروا، و بردباری در چیزهایی که موجب فضیلت می‌شود و مردانگی را آشکار می‌سازد، و اقدام درکارهای بزرگی که در آنها نجات و رستگاری باشد.

و گفت: شکیبایی شاخه‌ای است از سپاسگزاری و سپاسگزاری شاخه‌ایست از فضیلت. و شکیبایی بر دو گونه است، شکیبایی در فرمانبرداری خداوند بزرگ و شکیبایی از نافرمانی وی. شکیبایی در فرمانبرداری به جا آوردن واجبات است، و شکیبایی از نافرمانی وی پرهیز ازکارهای نارواست.

پرسیدند: تدبیر چیست؟

گفت: تدبیر چیزی است که در آن پزشکی جهان است.

گفتند: پزشکی جهان چیست؟

گفت: آن است که بیماری و داروی آن را در همگان بشناسند.

گفتند: آیا بالاتر از این هدف دیگری هم در تدبیر هست؟

گفت: آری.

گفتند: آن چیست؟

گفت: آن است که از دو جزءِ علم و عمل ترکیبی سازی تا تو را در بیرون کشیدن فضایل و سود اشیاء بدانسان تواناگرداند که به کنه و غایت آنها برسی، و این جز با پشتیبانی خداوند و خواست او میسر نگردد.

گفتند: نشانهٔ نیک بختی چیست؟

گفت: کسی که به فرمان خداوند در هر نیک و بد خشنود باشد، و به بهرهٔ خود از جهان خرسند باشد، و دل او به یاد خداوند بسته باشد، و از طمع در بدیها گسسته باشد. اینها نشانه‌های نیک‌بختی وی است.

گفتند: کرم محض چیست؟

گفت: وفای به عهد.

گفتند: ناکسی و پستی محض چیست؟

گفت: گناه ناکرده‌ای را به گردن کسی انداختن، مانند آن گرگ که آهنگ خوردن بره‌ای کم از یکساله را کرده و به او گفت تو سال گذشته مرا دشنام دادی.[۱]

گفتند: ادب سودمند کدام است؟

گفت: آن است که تو از دیگران پند گیری و دیگران از تو پند نگیرند.[۲]

گفتند: وفور عقل به چیست؟

گفت: به این که چون اندوهی روی آورد آن را با کوشش و شکیبایی از خود دور کنی.

گفتند: چگونه است که شما این‌سان در مطالعهٔ کتب سر فرو کرده‌اید که مردم همه آراءِ شما را از آنها می‌دانند و تدبیر شما را به آنها منسوب می‌دارند؟

گفت: این بدان سبب است که ما دانش را برای فخر فروشی نمی‌خواهیم بلکه برای آن می‌خواهیم که از آن بهره‌مند شویم.

گفتند: چه شده است که بر نفس خود رنج دلسوزی و اندرزگری را چندان تحمیل می‌کنید که زندگی را بر شما تیره ساخته است؟

گفت: این بدان سبب است که ما می‌دانیم هیچ خوشی در جهان نیست که از آفات و دگرگونی و تباهی در امان باشد.

---

۱. این قدیمترین مأخذ قصه‌ای که لافونتن شاعر معروف فرانسوی در قرن هفدهم در کتاب معروفش باعنوان «دلیل طرف نیرومندتر همیشه بهتر است» به نظم درآورده، و ظاهراً از آنجا اشتهار جهانی یافته است.

۲. این عبارت این بیت معروف سعدی را در گلستان به یاد می‌آورد:

پند گیر از مصائب دگران — تا نگیرند دیگران از تو پند

گفتند: از چیست که ستایش ستایشگران را به دور افکنید با اینکه این گونه ستایشها نزد پادشاهان دیگر دورافکنده نیست؟

گفت: برای آنکه بسیاری از ستایش شدگان را دیدیم که به نکوهش شایسته‌تر از ستایش بودند.

گفتند: چه چیزی تلخ‌تر از هر تلخی است؟

گفت: نیازمند شدن به کسی که چون دست نیاز به وی بری اهل برآوردن آن نباشد.

گفتند: بیهوده‌ترین چیزها چیست؟

گفت: مشورت با نادان.

گفتند: از فرصتهایی که از دست می‌رود کدام یک بر شما ناگوارتر است؟

گفت: فرصت اینکه بر کار نیکی قدرت یابیم و آن را به تأخیر اندازیم، و چه بسا که تنها فرصت آن همان لحظه بوده و دوباره دست ندهد.

گفتند: چه حالتی در شما برای دشمنانتان ترسناکتر است؟

گفت: آن حالتی که در آن بیش از هر چیز بر خداوند اعتماد داریم و کمتر به خود و سلطنت و کوشش خویش تکیه می‌کنیم.[1]

گفتند: شنیدیم که می‌گویید خردمند هرگز برای چیزی که هنگام فرارسیدن اجل مرگ با آن دشوار باشد کوشش نمی‌کند بلکه در تحصیل چیزی می‌کوشد که در دم واپسین مرگ با آن آسان باشد، می‌خواهیم آنها را بشناسیم.

گفت: اما آن چیزی که هنگام فرارسیدن اجل مرگ با آن دشوار است شهوت و هوای نفس است که آدمی در پیروی از آنها زمام اختیار از دست می‌دهد و در هنگامی که نیازمند سود آن باشد بهره‌ای از آن نمی‌برد.

---

۱. این عبارت در متن عربی چنین است: «اشد مانکون ثقه بانفسنا و اقل مانکون فیه ثقه بربنا و اتکا لاعلی ملکنا و جدنا» ولی سیاق عبارت و روش کلی سخن در این قطعه چنین می‌رساند که جای «بانفسنا» و «بربنا» در این عبارت با هم عوض شده، و باید به همین گونه تصحیح شود چنانکه در ترجمه فارسی آن شده است.

و آن چیزی که رنج مرگ را بر انسان هموار می‌سازد کار نیکی است که آدمی از پیش فرستاده باشد، و همان است که در روزی که هیچ چیز جز کار نیک دست آدمی را نگیرد دستگیر او باشد.

گفتند: شنیدیم که می‌گویید سه چیز است که هرگز درکسی به حد کمال نخواهیم یافت. آن سه چیز کدام است؟

گفت: یقین و عقل و معرفت.

گفتند: شنیده‌ایم که می‌گویید چهار چیز است که خردمند را نشاید آنها را در هیچ حال فراموش کردن. می‌خواهیم آن چهار چیز را بشناسیم.

گفت: آری من شما را از آنها آگاه خواهم کرد از آن غفلت مورزید، فانی بودن این جهان، و عبرت گرفتن از آن، و خویشتن داری در هنگام گردش احوال آن، و آفتهایی که از آنها ایمنی نیست.

به او گفتند: شنیدیم که می‌گویید کسی که بتواند خود را از چهار چیز باز دارد روا باشد که بدو مکروهی نرسد که آن را خود به نفس خویشتن کرده باشد، می‌خواهیم آن چیزها را بشناسیم.

گفت: شتاب، و خودپرستی، و ستیهندگی[۱]، و سستی. میوهٔ شتاب پشیمانی است، و میوهٔ خودپرستی دشمنی است، و میوهٔ ستیهندگی سرگشتگی و تباهی است، و میوهٔ سستی نیازمندی و بیچارگی است.

از او پرسیدند: آیا آدمی در هر لحظه‌ای قادر به عمل نیک هست؟

گفت: آری زیرا هیچ نیکی بهتر از اخلاص در شکر نعمتهای ایزد تعالی و پاک گردانیدن اندیشه از پلیدیها نیست.

گفتند: آیاانسان‌می‌تواندهمهٔ‌مردم‌رامشمول نیکی و احسان خویش سازد؟

گفت: اما با مال و خواسته هر قدر هم بسیار باشد نه، ولی هرگاه در دل و اندیشهٔ خود نیکخواه همهٔ مردم باشد بدین طریق همهٔ مردم را مشمول نیکی و

---

۱. لجاجت و لج‌بازی.

احسان خود ساخته است.

گفتند: آدمی چگونه تواند آسوده خاطر زیست کند؟

گفت: بدین‌گونه که از گناهان بیمناک باشد و از امر مقدری که ناچار به وی خواهد رسید تنگدل نگردد.

از او پرسیدند: راه صواب در امر زندگی چیست؟

گفت: برای آن کس که زندگی با خرسندی و شادمانی خواهد قناعت است، و برای کسی که زندگی با نام نیک خواهد کوشش در تهذیب نفس و نیکی رسانیدن به مردم است، اما کسی که فراخی زندگی و آرایش و شکوه آن را خواهان است باید خود را برای گناه و اندوه و رنج و سختی آماده سازد.

گفتند: چه کوششی آدمی را به کسب نام نیک و کدام یک او را به اصلاح امر معاش و کدام یک او را به ایمنی و آرامش نفس بیشتر یاری می‌کند؟

گفت: آنچه بیش از همه به کسب نام نیک یاری کند به داوری کشیدن نفس و سپس پرهیز از ستم است. و آنچه بیش از همه به آرامش درونی یاری کند ترک گناهان است، و آنچه بیش از همه به اصلاح امر معاش یاری کند کوشش از روی حق و درستی و ترک بدی و آزمندی است.

گفتند: چگونه مردمی را خردمند خوانند، و چگونه مردمی را دانا گویند، و چگونه مردمی را زیرک دانند؟

گفت: خردمند آن باشد که به آنچه در امر معاد بدان نیاز افتد بینا باشد و این بینایی خویش را با اراده و عزم به کار بندد. و دانا آن باشد که آنچه را در امر دنیا بایسته است و از آن چاره‌ای نیست بداند.

و زیرک کسی است که در روابط خود با مردم از آنچه از ابواب ملاطفت و مدارا بدان نیازمند گردد آگاه باشد و آن را با نرمی به کار بندد.

گفتند: آیا لهو و لعب را وقتی است؟

گفت: اگر هم باشد وقت آن هنگامی است که آدمی را از اصلاح کار آن جهان و از آنچه در آن بهبود زندگانی این جهان است باز مدارد.

گفتند: چه فراغتی گواراتر است؟

گفت: فراغتی که پس از انجام کارهای بزرگ دست دهد.

گفتند: شادمانی چه کسانی گواراتر است؟

گفت: اما در این جهان شادمانی کسی که در آنچه خواستهٔ اوست به دیگری نیازمند نباشد، و شادی کسی که جز پادشاه بندگی دیگری را گردن ننهاده باشد. و اما در آن جهان شادی کسی که کارهای نیکش فراوان باشد.

گفتند: چه کسی بیشتر از همه از آرامش درون برخوردار است؟

گفت: آن کس که نه او را به هلاک کسی و نه کسی را به هلاک او شتابی باشد.

گفتند: کدام یک از دانسته‌های فرمانروا برای او سودمندتر است؟

گفت: اینکه بداند که وی قادر نیست دهان مردم را از ذکر عیبها و بدیهای خویش ببندد، که چون این بداند دیگر برای بستن دهان مردم به تهدید و درشتی دست نیازد و رضامندی آنان و منصرف ساختن ایشان را از ذکر بدیها و عیوب خود جز دراصلاح نفس خویش و اخلاص درکار نیک ساختن اندیشهٔ خود نجوید.

پرسیدند: میوهٔ خرد چیست؟

گفت: خرد را میوه‌های نیک و نژاده بسیار است لیکن من از آنها را به یاد دارم برای شما می‌شمارم:

یکی از آنها این است که آدمی بهرهٔ خود را به دست آورد بدین‌گونه که نیت ببندد که هر صاحب نعمتی را پاداش دهد و از این کار به نهایت قدرت رسد و دیگر اینکه خودداری و پرهیز از گناهان را از دست ننهد.

و دیگر اینکه به روزگار به هیچ حالی مطمئن نگردد و او را با اهمال در آمادگی خویش امیدوار نسازد.

و دیگر اینکه گرد بدی نگردد.

و دیگر اینکه محبت خود را از کسانی که به وی کینه می‌ورزند دریغ ندارد.

و دیگر اینکه در کسب منابع بزرگ این جهان از نادانان پیروی نکند، و اما از سود آن جهان نادان را بهره‌ای نیست.

و دیگر اینکه به هیچ‌کاری دست نزند مگر پس از تحقیق و اندیشه و تأمل.

و دیگر اینکه فراخی زندگی وی را به کبر و نخوت مبتلا نسازد و تنگدستی هم او را به زبونی و ذلت نکشاند.

و دیگر اینکه در رفتار خود با دشمن خویش روشی برگزیند که با آن وی را از حکم حاکم بیمی نباشد و با دوست خود نیز آن گونه رفتار کند که با آن به عقوبت حاجت نیفتد.

و دیگر آنکه هیچ کس را آن اندازه کوچک مشمرد که وی را شایستهٔ فروتنی نداند، و مردم بی‌نوا را از توانگران فروتر ننهد مگر آنکه توانگر دانشمند و بینوا نادان باشد.

و دیگر آنکه مردم هرزه و اهل فحشا را گرامی ندارد هر چند از نزدیکان و توانگران و یا از همگنان و معاشران باشند.

و دیگر اینکه در آزار دیگران پیشدستی نکند و آزار را با آزار پاداش ندهد، اگر بر دشمنی چیره گردید از آنچه مقتضای حق و عدل است تجاوز نکند.

و دیگر اینکه هوای نفس در برابر عقل وی ناچیز باشد.

و دیگر اینکه ناتوان را خوار نشمرد و از کوشش در راه خرد و حکمت دریغ ندارد.

و دیگر اینکه گناهی که در گذشته مرتکب شده و از فرجام بد آن سالم جسته او را دلیر نسازد تا دوباره به آن برگردد.

و دیگر اینکه در هیچ حالتی شکیبایی و وقار خود را از دست ندهد و به ستایش ستایشگران که او را به چیزی می‌ستایند که خود می‌داند در او نیست شادمان نگردد.

و دیگر اینکه بر کسی که او را به عیبهایی نکوهش کند که خود می‌داند که در او هست کینه نورزد.

و دیگر اینکه به کاری که در آن بیم پشیمانی می‌رود دست نزند.

و دیگر اینکه زحمت نیکوکاری را بر خود هموار سازد و خویشتن را از هر لذتی که به گناه آمیخته باشد باز دارد.

پرسیدند: حقوق رعیت بر پادشاهان و همچنین حقوق پادشاهان بر رعیت چیست؟

گفت: حق رعیت بر پادشاهان این است که پادشاهان با آنها به انصاف رفتار کنند، و داد آنها بدهند و خاطر آنان را آسوده دارند و مرزهای آنان را حراست کنند. و حق پادشاه بر رعیت نصیحت و سپاسگزاری است.

پرسیدند: شادی و لذت چیست؟

گفت: شادی آن است که با امید آخرت قرین باشد و جز این لهو و لعب گذرا و راهی به سوی نابودی است.

پرسیدند: آیا لهوی بدون گناه ممکن است؟

گفت: نه.

پرسیدند: تکبر کدام است و خویشتن‌گیری کدام؟

گفت: خویشتن‌گیری گاهی در بعضی حالات ستوده است زیرا کسی که قدر خویشتن بالا گیرد به امور ناچیز نپردازد و از آن ابا ورزد، ولی تکبر در هیچ حال ستوده نیست زیرا شخص متکبر خویشتن را در مرتبه‌ای بالاتر از آنچه هست می‌گذارد تا جایی که حتی خود را بالاتر از آن می‌پندارد که سلام زیردستان را پاسخ گوید.

گفتند: ریا کدام است و خودسازی کدام؟

گفت: ریا آن است که شخص در واقع سیرتی زشت داشته باشد ولی ظاهر خود را به نیکی و زیبایی بیاراید، و خودسازی آن است که نفس خویش را به

گونه‌ای جز آنچه هست نشان دهد.

گفتند: کدام یک از این دو خصلت زیانبارتر است؟

گفت: در حقیقت خودسازی ولی در عمل ریا زیانبارتر است.

پرسیدند: چه چیزی است که آتش خشم را خاموش سازد؟

گفت: به یاد آوردن خشم خدای تعالی را در هنگام نافرمانی بندگان و زشتکاری ایشان، و آنگاه صبر و شکیبایی وی را عزّ اسمه.

گفتند: کدامند آن چهار خصلتی که گفتید نباید دربارهٔ آنها هیچ شکی به خود راه داد؟

گفت: فرمان خدای تعالی بردن و ترجیح دادن آخرت بر دنیا، و فرمان پادشاه بردن در آنچه موافق با حق باشد، و در پاداش نیکوکار تردید روا نداشتن، و کار بدکار را به پروردگار واگذاردن.

گفتند: شنیدیم که می‌گویید، هلاک پادشاهان در دنیا و آخرت در خصلتی است که با آن هیچ حسنه‌ای بالا نمی‌رود. می‌خواهیم این خصلت را به درستی بشناسیم.

گفت: آن خصلت کوچک شمردن اهل علم و فضیلت است.

گفتند: شنیدیم که می‌گویید، کسی که از ننگ بیزار است از پنج چیز دوری گزیند. آن پنج چیز کدامند؟

گفت: آری، آزمندی است، و زفتی و تنگ چشمی است، و کوچک شمردن مردم است، و پیروی از هوای نفس است، و امروز و فرداکردن در انجام وعده است.

گفتند: شما ننگ را در چه چیز می‌دانید، و آیا ننگی بدتر از آنچه وصف کردید هست؟

گفت: آری گناهان بزرگ.

گفتند: گناهان بزرگ کدامند؟

گفت: یکی این است که توانگر نعمت از دیگران باز دارد.

و بدتر از آن این است که وعده دهد و به وعدهٔ خویش وفا نکند.

و دیگر چیزهایی است که موجب هلاکت گردند همچون اینکه به چیزی که نه از آن تو است و نه تو را حقی در آن است چشم طمع دوزی.

و سردستهٔ گناهان بزرگ خوار گذاردن حدود خداوند تعالی است.

* * *

گفتند: چگونه زندگی‌ای شیرین‌تر و لطیف‌تر است؟

گفت: زندگی آن کس که با رفاه و کفاف گذرد، نه نادار و نه توانگر باشد.

گفتند: آدمی چگونه تواند با آرامش خاطر زندگی کند؟

گفت: با طاعت پروردگار روز خود را آغاز کند و با کوشش در طاعت و شوق پرستش وی آن را به پایان رساند.

گفتند: آدمی چگونه تواند که در جمیع حالات به یاد خداوند تعالی باشد و از آن غفلت نورزد؟

گفت: این در هنگامی صورت بندد که در جمیع حالات از گناه پرهیزنده و بیمناک باشد.

و می‌گفت: زفتی بهتر از تأخیر در وعده است، زیرا نومیدی یکباره طمع را می‌برد ولی تأخیر در انجام وعده هر چند سودی بزرگ هم در پی داشته باشد نور و بخشش را تیره می‌سازد.

از او پرسیدند: مرد دنیاطلب را به چه چیز نیاز باشد؟

گفت: به آنکه در روزی بر وی گشاده باشد ولی فرجام بد به دنبال نداشته باشد، و به شادمانی روزگار گذراند ولی این شادمانی بی‌گناه به دست آید، و از آسایش برخوردارباشد ولی آسایشی که از سستی و بی‌پروایی حاصل نگشته باشد.

و گفت: مرگ نیکان آسایش خود آنهاست و مرگ تبهکاران آسایش جهانیان.

از او دربارهٔ مردی که برادران از وی بریده‌اند و از سبب این کار پرسیدند.

گفت: سبب این کار بی‌وفایی وی است، که او بر ذمهٔ خود نسبت به آنان ـ بدان‌گونه که آنان نسبت به وی شرط برادری به جای آورده‌اند ـ حقی نشناخته، و شاید هم علت آن باشد که در برابر لغزش[1] برادران تحمل وی کم بوده است.

از او دربارهٔ گناهان و شکرگزاری پرسیدند.

گفت: کسی که به درستی خداوند را سپاس گزارد از گناهان پاک می‌شود.

گفتند: چه گناهی بر انسان بزرگتر است؟

گفت: اینکه عیبش بر خودش پوشیده ماند.

گفتند: چه چیزهایی شایسته‌ترند که فراموش نگردند؟

گفت: اما نزد خردمندان مرتکب گناهان شدن، و اما نزد نادانان کینه‌جویی و ستمگری در آن.

گفتند: حسود را چه چیزی بیشتر بر ترک حسد یاری کند؟

گفت: اینکه بداند رشک‌بردن آزاری است که خود به خویشتن دهد، و او را هیچ حجتی نیست که نعمتی را از جای خود به جای دیگر بگرداند، و با رشک خود جز نفس خویش را نکاهد.

گفتند: آیا حسود تواند که به محسود زیان رساند؟

گفت: چگونه این کار تواند با اینکه وی به چنین مقصودی نائل نگردد مگر آنکه نخست خود را تباه کند و اگر نعمت محسود هم زایل گردد باری به او نخواهد رسید.

گفتند: چه خصلتی است که بیش از هر چیز زینت پادشاهان باشد؟

---

۱. در متن عربی چنین آمده: «و قد یکون من قله احتماله ذله اخوانه» به نظر ما صحیح زله اخوانه باید باشد، مقتضای عبارت هم همین است چنانکه در ترجمه فارسی رعایت شده.

گفت: خویشتن داری.

گفتند: از چه چیز؟

گفت: از کارهای ناروا.

گفتند: پس از آن؟

گفت: آنکه خویشتن را از طمع در آنچه در دست رعیت است باز دارد.

گفتند: پس از آن؟

گفت: اینکه به آزمندی شناخته نشود تا بدین صفت منسوب نگردد، و همچنین حرص بر او چیره نگردد که بهجت وقار از او زائل کند.

گفتند: چه خصلتهایی است که برای پادشاهان مایهٔ ستایش شود، و چه چیزهایی است که برای آنها دوراندیشی آورد، و چه چیزهایی است که برای آنها مایهٔ سرزنش گردد؟

گفت: همهٔ چیزهای ستوده در یک خصلت جمع است و آن این است که وقتی آهنگ کار نیکی کردند آن را به انجام رسانند. و دوراندیشی نیز در یک خصلت جمع است و آن اینکه در کارهای نیک بنگرند و امور نهانی آنها را هر چه آشکارتر سازند. و کارهای ناپسند نیز همه در یک خصلت جمع است و آن اینکه هر وقت خشمناک بودند به کاری دست زنند.

گفتند: آن یک خصلت جامع که زبان بد حاسدان و دشمنان را از پادشاه بگرداند چیست؟

گفت: آن است که پادشاه به همنشینی دانشمندان و اهل فضل دل بسته باشد و از کارهای نیک آنها پیروی کند.

گفتند: و آن خصلتی که وی را به باطل و بدیهای آن پیوندد چیست؟

گفت: همنشینی با مردم بدنام و هرزه و نادان.

گفتند: نهایت خرد آدمی چیست؟

گفت: این است که دنیا و ارزش آن را در برابر گرانقدری آخرت کوچک شمارند، و به لذات آن که ایمن از بدفرجامی نیست فریفته نشوند.

گفتند: آیا پادشاهان در نفس خود مایهٔ عبرتی دارند که عامهٔ مردم از آن بی‌بهره باشند؟

گفت: آری، اندیشیدن در زودگذری دولتشان، و کوتاهی زندگیشان، و میل فراوانشان به چیزهایی که مایهٔ وزر و وبال است.

گفتند: کامجویی و لذت‌خواهی از پادشاهان زشت‌تر است یا از مردم عادی؟

گفت: از پادشاهان، زیرا که آنان از کوتاهی دوران کامجویی گذشتگان و کثرت اموری که موجب نامرادی و تیرگی زندگی ایشان گردیده و از گزندهایی که بر نعمتشان وارد شده آگاهترند

گفتند: کدام یک از منشهای نیک آدمی بیشتر مایهٔ آراستگی وی باشد؟

گفت: خشم فروخوردن در هنگام خشم، و بخشودن در هنگام توانایی، و بخشش بی‌آنکه در طلب ثواب باشند، و کوشش برای جهان باقی نه جهان فانی.

گفتند: از چه کس بیش از همه باید پرهیز کرد؟

گفت: از پادشاه ستمکار و از دشمن توانا و از دوست فریبکار.

گفتند: چه عیبهایی علاجش دشوارتر است؟

گفت: خودپرستی و ستیهندگی.

گفتند: چه چیزهایی شایستهٔ پرهیزند؟

گفت: آنچه بهرهٔ آن از هوای نفس بیشتر باشد.

گفتند: چه چیزهایی کمتر است؟

گفت: دوست نیکخواه و اندرزگر.

پس از این سخنان حکیمانه در کتاب چنین آمده است:

«چون انوشروان کتاب مسائل بپرداخت در پایان آن چنین گفت: «من در جوانی خرد را برتر از هر چیز می‌نهادم، و دانش را دوست می‌داشتم، و در جستجوی هر آموختنی بودم. و دریافتم که خرد بزرگترین و با ارزشترین چیزها، و خوی نیک بهترین منشها، و بردباری آراسته‌ترین خصلتها، و همدردی بهترین کارها، و میانه‌روی بهترین روشها، و فروتنی پسندیده‌ترین صفتها است.»

نمایه

ث

ج

ش

ق

ک

ن

ی